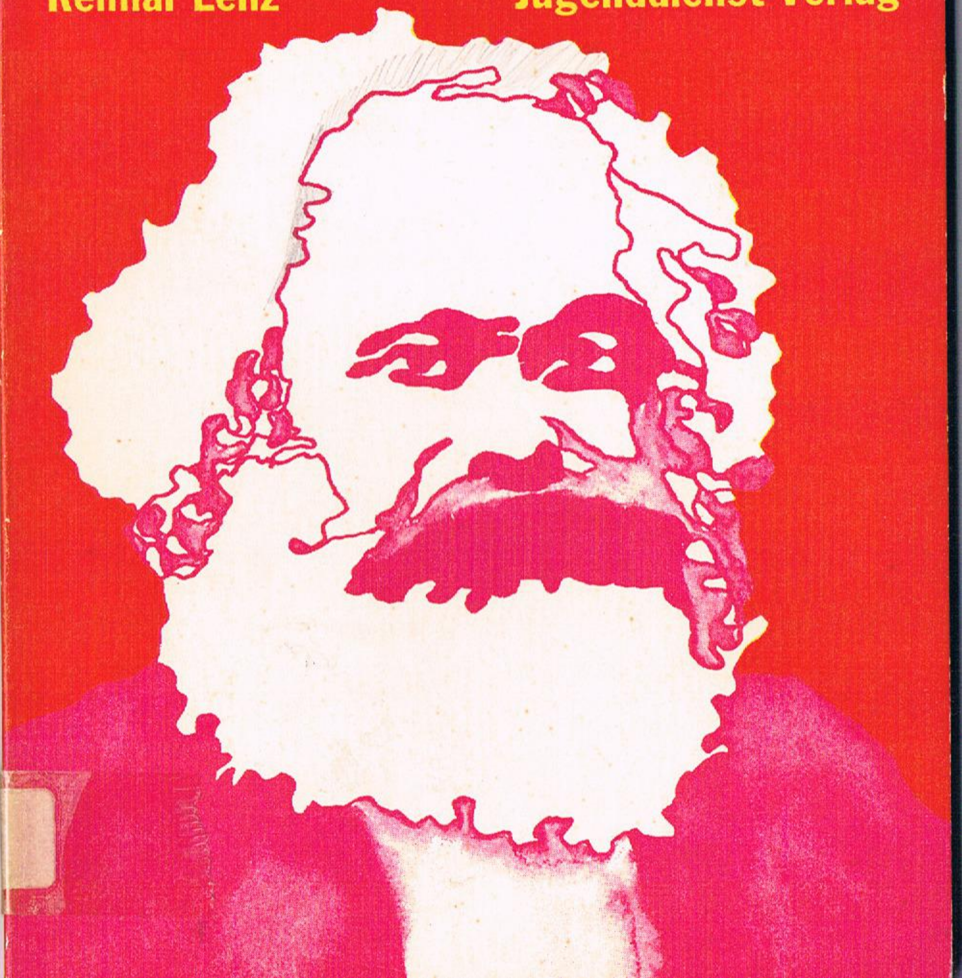
Der neue Glaube

Bemerkungen zur Gesellschaftstheologie der jungen Linken und zur geistigen Situation.

Reimar Lenz

Jugenddienst-Verlag



Reimar Lenz

Der neue Glaube

Bemerkungen

zur Gesellschaftstheologie

der jungen Linken

und zur geistigen Situation

Jugenddienst-Verlag

1969 Jugenddienst-Verlag Wuppertal-Barmen

Einband: Heseler & Heseler
Druck: Butzon & Bercker Kevelaer

Inhalt

Vorwort 7

Die Thesen 11

Zwischenbemerkungen zur Sprach 15

Der neue Glaube 19

Zusammenfassung 53

Reimar Lenz, geboren 1931, ehemals Feuilletonredakteur der evangelischen Studentenzeitschrift »Ansätze«, Mitglied im SDS und der SPD bis zum gleichzeitigen Austritt aus beiden Organisationen, Mitbegründer der Zeitschriften »Alternative« und »Atomzeitalter«, Angeklagter in Verfahren wegen angeblicher »Gotteslästerung« und angeblicher »Verunglimpfung der Nationalhymne«, – schreibt Lyrik, Essay, Zeitkritik, Hörspiel.
Preis der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen für eine Arbeit über »Die Rolle des Zeiterlebens für die Phänomenologie der Erinnerungen«.
Von Reimar Lenz erscheint im Frühjahr 1969 im Verlag Peter Paul Zahl (Westberlin) ein Band mit lyrischen Texten unter dem Titel »Die sogenannte Wirklichkeit«.

Vorwort

Heinrich Böll hat uns vor Jahren ein Rätsel aufgegeben, das lautete: »Er steht nicht links, er steht nicht rechts, nicht in der Mitte und ist doch kein Exzentriker. Wer ist das?«
Böll gab selbst die Lösung. Antwort: »Ein Deutscher vor einem Wahllokal, der sich nicht entschließen kann, einen lahmen Flügel zu wählen[1].«
Inzwischen gibt es eine neue Kategorie von Deutschen, die sich solcher Unentschlossenheit nicht schuldig machen. Für sie wüßte ich auch ein Rätsel: Wer ist das?
Er redet mit jedem dritten Wort von Gesellschaft. Jeder Mißstand ist ihm, selbstredend, gesellschaftlich bedingt. Beseitigt man die gesellschaftlichen Ursachen, so sagt er, ist auch der Mißstand, husch, aus der Welt.
Wer das ist, der so spricht? Antwort: kein selbständiger Kopf, sondern die Gebetsmühle der neuen Linken, an deren eintönigen Klang wir uns eigentlich schon gewöhnt haben.
Wer für die »Veränderung der Gesellschaft«, natürlich absolut und total, eintritt, braucht konkrete Leistungen fast nicht mehr vorzuweisen – er strebt ins Höhere.
Aber läßt sich die Kapitalismus-Kritik unserer neuen Linken so einfach abtun? Was will die junge Linke?
Mir scheint, daß ihr Ansatz besonders prägnant formuliert ist in einer Reihe von Thesen, die im folgenden wiedergegeben sein sollen. Der »Arbeitskreis für Mission und ökumenische Beziehungen« in der Evangelischen Studentengemeinde der Bundesrepublik und Westberlins hat diese Thesen formuliert und den westdeutschen Delegierten der Weltkirchen-Tagung in Uppsala übersandt[2].
Der Arbeitskreis hat beabsichtigt, wie er brieflich erläuterte, sich mit diesen Thesen »zum Sprecher zu machen für die kritische Intelligenz oder ›die neue Linke‹ in unserem Land und im internationalen Kontext«. Den Delegierten sollten progressive Impulse vermittelt werden.

Weil der Text die gemeinsamen Grundüberzeugungen progressiver Theologen und aufgeklärter Marxisten umreißt, Neo-Marxismus und Revolutions-Theologie fast zur Deckung bringt, eignet er sich vorzüglich zur Auseinandersetzung mit der jungen Linken insgesamt.

Hier legt eine evangelische Gruppe ein sozialrevolutionäres Programm vor, das im wesentlichen vom Marxismus inspiriert ist. Die Aufforderung zur Revolution versteht sich dabei als Vehikel der Heilsgeschichte. Das hat seine Bedeutung für die Christen, denen eine politische Theologie angeboten wird, es hat aber auch seine Bedeutung für Freunde und Gegner des Marxismus, insofern der Text, vielleicht ohne es zu wollen, auch die eschatologischen Elemente des Marxismus zur Sprache bringt.

Die Konvergenz von Revolutions-Theologie und Neo-Marxismus, die sich hier und an anderen Stellen zeigt, scheint mir bezeichnend für den Entwicklungsstand, den beide, Christentum und Marxismus, heute erreicht haben.

Im Medium des sozialen Engagements und der säkularisierten Eschatologie treffen sie sich; als gemeinsamer Nenner zeigt sich der neue Glaube an die kommende, radikal veränderte Gesellschaft. Die Thesen verschmelzen marxistische und christliche Elemente im Zeichen des europäischen Aktivismus und kommen zu einem politisch orientierten, rein auf Immanenz gerichteten Zukunftsglauben.

Nachdem Gott für tot erklärt werden konnte, bleibt dem »radikal entschleiernden« Denken, sofern es nicht dem Nihilismus verfallen will, anscheinend nur eine Hoffnung, die sich über Transzendenz ausschweigt, nur eine Religion ohne Anbetung, nur der Glaube an die kommende Gesellschaft, ein Glaube ohne Numinosum.

Wir stehen vor einem paradoxen Resultat: junge Christen und Marxisten finden sich in einem neuen Glauben, und der ist deziert irreligiös. Als Motto könnte der Satz dienen: »Mein Reich ist nur von dieser Welt.«

Die jungen Protestanten, die diese Thesen formulierten, möchten im Namen einer streng rationalen Theorie die Gesellschaft auf den Heilsweg führen. Die jungen Marxisten der neuen Linken sind sich des religiösen Moments in ihrem Denken meist nicht so bewußt. Eine uneingestandene Mischung aus rationaler Analyse und irrationalem Schwung scheint mir für die Bewegung geradezu charakteristisch. Es greifen gesellschaftskritische Einsicht, rationalistische Attitüde, kämpferische Gesinnungsethik, Opfermut, chiliastische Erwartung und Machtkalkül auf schwer entwirrbare

Weise ineinander. Meine Bemerkungen sollen zur Entmythologisierung dieses neuen Glaubens an die künftige Gesellschaft beitragen. Der angeblich materialistisch fundierte praktische Idealismus der jungen Revolutionäre ist allerdings wertvoller als der idealistisch verbrämte praktische Materialismus des Bürgertums.

Meine Schrift ist keine wissenschaftliche Arbeit, sondern ein Diskussionsbeitrag. Grundkenntnisse über marxistische Richtungen und eine Theologie der Revolution werden nicht vermittelt, sondern vorausgesetzt.

Mir geht es nicht darum, in einzelnen Streitpunkten Recht zu behalten, sondern ich möchte versuchen einen Problemkatalog vorzulegen, der eine umfassendere Aussprache erst ermöglichen soll. Auf Gründlichkeit muß ich verzichten, um überhaupt einmal die strittigen Themen in ihrer Gesamtheit umreißen zu können. Ich möchte versuchen, das Bezugssystem der Diskussion zu erweitern und an einige Kategorien zu erinnern, die, wie ich meine, in den immer stereotyper werdenden Debatten über Gesellschaftskritik meist vergessen werden.

Was leistet die »rationale Analyse«? Wo liegen die Grenzen entlarvender Ideologiekritik? Welches Realitäts- und Geschichtsverständnis hat die Linke? Was kann heute Materialismus sein? Heißt das neue Numinosum »Gesellschaft«? Sind Mystik und Metaphysik passé? Macht richtige Ideologie individuelles Gewissen überflüssig? Steht das Engagement der jungen Linken für die Dritte Welt nicht noch immer im Banne des europäischen Provinzialismus, indem es nicht-europäische Kulturen und nichtchristliche Religionen gar nicht in den Blick bekommt, sondern die Kategorien des europäischen Sozialismus der Dritten Welt einfach überstülpt?

Kein Leser wird erwarten, daß die Fragen in einer Broschüre beantwortet werden könnten. Ich glaube aber, daß sie, im Zusammenhang, erst einmal gestellt werden müssen. Recht entfaltet, sollen sie zur Ergänzung eines Denkens dienen, das über die nötige Weltverbesserung die ebenfalls nötige Selbstverbesserung, über das Äußere das Innere, über Phänomene der Gesellschaft solche der Bewußtseinstiefe zu vergessen beliebt.

Die soziologisierenden evangelischen Thesen nehme ich zum Anlaß, um mich gegen Soziologismus überhaupt zu verwahren. Die Revolutions-Thesen sind undialektisch gedacht und bedürfen der Anti-Thesen.

Mein Ehrgeiz ist bei alledem, mich von konservativer (bürgerlicher wie kirchenchristlicher) Argumentation ebenso fernzuhalten wie von jenen Revolutions-Programmen, in denen

Sozialisierungs-Forderungen mit dem Anspruch von Erlösungs-Religionen auftreten. Die Distanz zum Gott der Montan-Union soll ähnlich groß bleiben wie die zur jüngsten Weltreligion der Propheten Marx, Lenin und Mao Tse Tung.
Meine Kritik am neuen Glauben der Linken soll nicht der Reaktion dienen. Ihre »Herr«-Götter sind als autoritäre Projektionen entlarvt, der Mißbrauch ihrer positiven Metaphysik ist geschichts-notorisch.
Meine Kritik, die sich sowohl auf die gottlose Gesellschafts-Theologie wie auf den gottvollen Schlendrian des glaubenslosen Kirchen-Christentums bezieht, ist statt dessen ein Plädoyer für eine mystische Religiosität.
Mystik ist nicht etwa mit Aufklärung unvereinbar, sondern ihre notwendige Ergänzung. Das neue Bewußtsein, das dem Universum der heutigen Wissenschaften angemessen ist, schließt kritische Bewußtwerdung gesellschaftlicher Strukturen ein, erschöpft sich aber nicht in ihr. Wahre Bewußtwerdung erschließt neue Aspekte für Soziologie und Politik wie für Religion und Kirche.

Die Thesen

1. Protest und Widerstand

Protest und Widerstand sind Folge, aber auch Element der Kritik an dieser Welt der nichtrealisierten Menschlichkeiten. Diese *Kritik* ist eine revolutionäre Kritik, da sie *radikal entschleiert*, alle Lebensbereiche einbezieht, nicht korrumpiert wird und den Drang zur Veränderung trägt.
Die revolutionäre Kritik ist Bestandteil der *Geschichte*, sie kritisiert die Geschichte als dem Menschen zugeordnet, ihn bedingend und von ihm gestaltet.
Die revolutionäre Kritik ist *säkular*, sie richtet sich an diejenigen, welche die Lebensbedingungen der Menschen beeinflussen. *Etwas anderes als die Welt kann nicht beeinflußt werden*, daher ist sie politische Kritik.
Die revolutionäre Kritik umgreift alle Bereiche der menschlich-gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion und zeigt die Diskrepanz zwischen Möglichkeiten und Realisierungen.
Protest und Widerstand geschehen zusammen mit der *Theorie von Mensch, Welt und Geschichte*. Diese Theorie ist eine revolutionäre Theorie, weil sie Diskrepanzen zwischen den zeitlichen Gegebenheiten und den durch den Stand der materiellen Bedingungen gegebenen Möglichkeiten als unmenschlich und zu verändern bezeichnet.
Die revolutionäre Theorie zeigt einzelnen und Gruppen die Gestaltbarkeit ihrer Lebensbedingungen und ihrer Geschichte. Sie ist damit eine Theorie der Politik und zur Politik. Die revolutionäre Theorie läßt sich an den Realitäten messen, sie geht von ihnen aus, sie ist Theorie von der Praxis zur Praxis. Sie ist also nicht idealistisch oder utopistisch, sondern materialistisch.
Die revolutionäre Theorie zeigt die Beziehung von Individuum und Gesellschaft als sich gegenüber bedingend, hemmend oder fördernd.
Die revolutionäre Theorie enthält den *Entwicklungsgedanken*

als Prozeß der Säkularisierung, Vermenschlichung, ausgehend von den Realitäten und wissend um die Möglichkeiten. Indem sie die Möglichkeiten als erreichbare begreift und erklärt, befähigt sie zur revolutionären Veränderung.

Protest und Widerstand sind praktisch verwirklichte Gegebenheiten der gegenwärtigen Gesellschaft. Diese Praxis ist revolutionäre Praxis, da sie aus *radikaler Kritik am Bestehenden und radikaler Theorie zum noch zu Geschehenden* erwächst und diese bedingt. Revolutionäre Praxis geschieht in Bezug auf die Formen und Inhalte der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, geht aber darüber hinaus.

Sie betreibt Wissenschaft als eine veränderte, geschichtliche, gesellschaftlich bedingte und wirkende, daher politische Wissenschaft.

Sie ist Arbeit (im ganz allgemeinen Sinne) als veränderte Arbeit, da Sinn und Unsinn der Arbeit *aufgeklärt sind* und der Produktionsprozeß durchsichtig und gestaltbar geworden ist.

Wo *die Veränderung* noch nicht stattgefunden hat, ist revolutionäre Praxis die Verunsicherung der eingefahrenen Strukturen und Inhalte *durch Radikalisierung ihrer inneren Widersprüche,* durch neue Öffentlichkeit, die anders informiert wird.

Revolutionäre Praxis ist Protest und Widerstand, wo *irrationale Herrschaft* besteht, wo Gewalt durch Meinungsmanipulation und offene Repression ausgeübt wird. Sie ist immer Gegengewalt.

Revolutionäre Kritik, Theorie und Praxis gehören zur Geschichte und sind notwendige Teile unserer Gesellschaft. Sie bedingen und entwickeln sich gegenseitig auseinander in Protest und Widerstand.

2. Weltweit

Die geschichtliche Entwicklung der Welt läuft immer enger zusammen, es gibt kein Ausweichen vor der Aktualität sämtlicher Geschehnisse in der Welt.

Die Produktionsbedingungen des Kapitalismus sind durch den Imperialismus in großen Teilen der Welt verbreitet. Technokratisierung und Bürokratisierung wachsen überall. Damit sind die Bedingungen weltweit geworden, daß Veränderung im Sinne revolutionärer Theorie und Praxis nötig ist, um Rehumanisierung weiter Bereiche zu schaffen.

Die Industrieländer haben immer subtilere Formen der Repression entwickelt zur Aufrechterhaltung von Produktionsbedingungen und Besitzverhältnissen. Entsprechend intellektuell bleibt zuerst der Protest und Widerstand; er bezeichnet aber damit nur die um so größere Gefahr in der Gesellschaft.

In der Dritten Welt werden Ausbeutung und Unrecht noch wesentlich offener praktiziert, ihre Mittel sind andere, darum zeigt sich hier der Widerstand in anderen Formen bis hin zum Guerilla-Krieg.

Da die Weltgeschichte als Einheit verstanden und erlebt wird, ist Protest und Widerstand insgesamt zu sehen, es gibt keine Abgrenzung im Inhalt; nur sind Kritik, Theorie und Praxis unterschiedlich im Bezug auf die gesellschaftlich unterschiedlichen Verhältnisse.

3. Herausforderung der Kirche

Die Welt der menschlich-gesellschaftlichen Lebensbereiche ist der Ereignisraum von Kirche und Heilsgeschichte. *Kirche ist also säkular. Sie entsteht in und durch Geschichte und macht Geschichte.* Sie ist inhaltlich in ihren Aussagen und Taten an die menschlichen Produktionsverhältnisse gebunden. Sie ist daher politisch.

Die Diskrepanz zwischen Realitäten und Möglichkeiten der Verhältnisse zeigt sich auch in der Kirche. Sie hat die Pflicht zur *rationalen Analyse ihrer Lage im Bezug auf ihren momentanen geschichtlichen Ort.*

Diese Lage der Kirche bedingt die Kritik an ihrer Theorie und Praxis. *Die Wissenschaften können zu rationaler Kritik befähigen, insbesondere die Gesellschaftswissenschaften. Die revolutionäre Theorie der Kirche ist das Evangelium als Zeugnis einer menschenmöglichen, Menschsein ermöglichenden Praxis.* Damit erhält die Analyse ihre Ausgangsbasis.

Kritik und Theorie des praxisbezogenen Evangeliums wirken direkt ein auf die gegenwärtige Praxis der Kirche in Tätigkeiten und Strukturen.

Diese Strukturen sind weitgehend antiquiert und hemmen eine auf den gesamten Lebensbereich des Menschen im weltweiten Rahmen bezogene Praxis. Die Tätigkeiten der Kirche befähigen nicht zur *rationalen* Lageanalyse, zum menschlichen Einwirken auf die den einzelnen betreffenden Entscheidungen. Daher bleibt die Kirche weithin unpolitisch. Damit aber stützt sie die herrschenden Macht- und Besitzverhältnisse: sie ist entgegen dem Anspruch des Evangeliums rückschrittlich, *sie praktiziert keine Heilsgeschichte.*

Die kirchliche Praxis ist die stärkste Kritik an der Kirche. Die revolutionäre Kritik, Theorie und Praxis des heute weltweiten Protestes und Widerstandes sind auch theoretische und praktische Kritik an der Kirche. Ihre Aufgabe ist es, Protest und Widerstand zu ihrer kritischen Theorie und Praxis zu machen. Damit erhält die Formel »Herausforderung der Kirche« ihre volle Berechtigung als genitivus subjectivus und objectivus.
Die Zukunft der Kirche ist die Frage ihrer radikalen Parteinahme. Heilsgeschichte als Geschichte des Heils und zum Heil der Menschen ist ein dauernder Prozeß, der nicht determiniert-mechanisch oder utopisch, in der Ferne ein Ziel habend, abläuft, sondern jeweils gegenwärtige reale Geschichte des Menschen, machbar und veränderbar, zu seinen Möglichkeiten hin.
Kirche ist nicht mehr Kirche, wenn sie nicht dieser Prozeß ist in revolutionärer Kritik, Theorie und Praxis.

4. Praxis, Theorie und Kritik des Protestes und Widerstandes sind eine Warnung an die Kirche

»Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.«
(Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)

Zwischenbemerkungen zur Sprache

A. Man kann diese Thesen als ein abstraktes Sprachspiel verstehen, in dem jeweils ein Begriff durch den Kontext der anderen definiert wird. So entsteht ein hermetisches System, das auf inhaltliche Füllung, Realdefinitionen wenig angewiesen ist. Eine Reihe begrifflicher Spielmarken wird eingesetzt, die Spielregel ist der ideologische Konsensus. Was Begriffe wie »Menschsein ermöglichende Praxis« und »Gegengewalt« konkret bedeuten, bleibt einigermaßen undeutlich. Der Abstraktionsgrad des Textes ist so hoch, daß sogar die »revolutionäre Veränderung« (sei es als Verstaatlichung, sei es als Vergesellschaftung der Produktionsmittel) nicht konkretisiert wird. Gerade darum eignen sich aber die Summenformeln der evangelischen Revolutionsthesen als gemeinsamer Nenner für verschiedene Strömungen in der jungen Linken. Gerade darum sind die Thesen in der Lage, das Gemeinsame von Neomarxismus und Revolutions-Theologie auszudrükken.

B. Eine quantitative Analyse ergibt folgende Prävalenzen, die einen Hinweis darauf enthalten mögen, was in linken Kreisen als dringlich empfunden wird: Das Wort »Kritik« kommt in den Thesen 20 mal vor, »Praxis« 19 mal, »revolutionär« und »Theorie« je 17 mal, »Geschichte« und »Kirche« je 13 mal; »Protest« und »Widerstand« sind je 10 mal vertreten; das Verbum »verändern« erfreut sich der größten Beliebtheit – es tritt allein 7 mal in Aktion, ebenso oft wie der Terminus »Gesellschaft«; die Stichworte »Politik« und »Produktion« fallen je 6 mal; von »radikal« ist 5 mal etwas zu lesen; 4maliger Erwähnung erfreuen sich »Heil«, »Welt« und »rational«; »säkular« erscheint 3 mal, ebenso oft wie »Evangelium«.
Von »Gott«, dem »Heiligen Geist«, »Jesus«, »Christus«, »Gemeinde« und »Gebet« ist in den evangelischen Thesen nicht die Rede.

C. Die Probleme, um die es weiterhin geht, lassen sich durch das aktuelle Verfahren der Umfunktionalisierung des Textes am besten verdeutlichen. Faßt man die Thesen als Bekenntnis, so lassen sie sich folgendermaßen interpretieren:

1. Ich glaube an die heilsame Kraft der radikal entschleiernden, alle Lebensbereiche einbeziehenden Kritik. Ich glaube, daß Sinn und Unsinn der Arbeit aufgeklärt, der Produktionsprozeß durchsichtig und gestaltbar geworden ist. Ich glaube an die Einheit von Theorie und Praxis, die Ratio als das wichtigste Vermögen des Menschen und die Heilung der Welt durch Vernunft.
Was ist das?
Erklärung:
Der Schlüssel zum Verständnis der Welt ist die revolutionäre Theorie. Demgegenüber wäre Empirismus perspektivenlose Faktenkrämerei, Agnostizismus ein Ausweichen vor der Anstrengung des Begriffs, Pessimismus Dekadenz. Am Anfang war der Logos, am Ende wird alles Ratio sein.
2. Ich glaube, daß etwas anderes als die Welt nicht beachtet werden muß. Ich glaube, daß Wirklichkeit primär soziale Wirklichkeit ist. Ich glaube an die Geschichtlichkeit der Kirche und die Säkularität der Geschichte.
Was ist das?
Erklärung:
Etwas anderes als die Welt kann nicht beeinflußt werden. Wesen und Ziel der Gesellschaft sind durch die revolutionäre Theorie aufgeklärt. Mythos, Mystik und Metaphysik stellen demgegenüber abgelebte Formen des Denkens dar. Sie haben für uns Heutige keine Funktion.
3. Ich glaube, daß der Mensch Herr seiner Geschichte ist. Ich glaube an die Machbarkeit der Zukunft und die Praktizierbarkeit der Heilsgeschichte.
Was ist das?
Erklärung:
Entfremdung ist aufhebbar. Hoffnung zielt auf die Überwindung des Leidens durch die Aktion, auf die totale Heimatlichkeit der künftigen Welt.
4. Ich glaube an die Bedeutung des Sündenfalls, welcher ist das Privateigentum an den Produktionsmitteln. Ich glaube, daß das Bestehende verworfen ist, an den radikalen Wandel durch Revolution und den Fortschritt als die Verheißung.
Was ist das?
Erklärung:

Wo die Veränderung noch nicht stattgefunden hat, ist revolutionäre Praxis als Verunsicherung der eingefahrenen Strukturen und Radikalisierung ihrer inneren Widersprüche wichtiger als Reform.
5. Ich glaube, daß ich in sündigem Stande bin, von falschem Bewußtsein gefesselt, von liberaler Ideologie verblendet, daß aber die revolutionäre Theorie mich frei machen wird und leiten zum rechten Bewußtsein. Ich glaube an die heilsame Kraft radikaler Parteinahme in politischen Konflikten.
Was ist das?
Erklärung:
Wer sich nicht entscheiden will, hat sich schon entschieden, gegen das Neue. Wer nicht für mich ist, ist widerlich.

credo

von dr. dorothee sölle, köln

ich glaube an gott
der die welt nicht fertig geschaffen hat
wie ein ding das immer so bleiben muß
der nicht nach ewigen gesetzen regiert
die unabänderlich gelten
nicht nach natürlichen ordnungen
von armen und reichen
sachverständigen und uninformierten
herrschenden und ausgelieferten
ich glaube an gott
der den widerspruch des lebendigen will
und die veränderung aller zustände
durch unsere arbeit
durch unsere politik

ich glaube an jesus christus
der recht hatte als er
»ein einzelner der nichts machen kann«
genau wie wir
an der veränderung aller zustände arbeitete
und darüber zugrundeging.
an ihm messend erkenne ich
wie unsere intelligenz verkrüppelt
unsere phantasie erstickt
unsere anstrengung vertan ist
weil wir nicht leben wie er lebte.

jeden tag habe ich angst
daß er umsonst gestorben ist
weil er in unsern kirchen verscharrt ist
weil wir seine revolution verraten haben
in gehorsam und angst
vor den behörden.
ich glaube an jesus christus
der aufersteht in unser leben,
daß wir frei werden
von vorurteilen und anmaßung
von angst und haß
und seine revolution weitertreiben
auf sein reich hin.

ich glaube an den geist
der mit jesus in die welt gekommen ist,
an die gemeinschaft aller völker
und unsere verantwortung für das
was aus unserer erde wird,
ein tal voll jammer hunger und gewalt
oder die stadt gottes.
ich glaube an den gerechten frieden
der herstellbar ist
an die möglichkeit eines sinnvollen lebens
für alle menschen
an die zukunft dieser welt gottes.
amen.

anläßlich der begegnung mit frau dr. dorothee sölle in flensburg, am 3. november 1968 in der aula der päd. hochschule überreicht durch die ev. buchhandlung feldt.

Der neue Glaube

Protest und Widerstand

»Revolutionäre Praxis ist Protest und Widerstand, wo irrationale Herrschaft besteht, wo Gewalt durch Meinungsmanipulation und offene Repression ausgeübt wird.«

Die evangelischen Thesen sind nicht vom Himmel gefallen. Sie kommen aus der Verzweiflung am »liberalen« System, das nicht einmal seine liberalistischen Versprechungen, volle Bürgerrechte für alle Bürger parlamentarischer Demokratien, einhält.
Vor dem 2. Juni 1967, den systematischen polizeilichen Übergriffen auf demonstrierende Studenten, die sich gegen einen orientalischen Despoten wandten, hätte sich kaum ein Team junger westdeutscher Christen ein Manifest über »Protest und Widerstand« einfallen lassen.
Es mußte sich erst zeigen, daß die etablierten Parteien volksverdummende Presse-Konzerne als integrierenden Bestandteil ihrer »Ordnung« ansehen, daß sie nicht bereit sind, sich eindeutig vom Völkermord in Vietnam zu distanzieren, – bis eine revolutionäre Linke an Schwungkraft gewinnen konnte. Es mußte klar werden, daß auch die polizeilichen Prügelorgien von Ostern 1968 ungesühnt bleiben würden, daß die entschiedenen Gegner der Massenmanipulation allein stehen, bis nach den Ursachen des Versagens der Verantwortlichen gefragt wurde, nach den Bedingungen, unter denen »Gewalt als Meinungsmanipulation und offene Repression« zum Teil des Systems werden kann.
Zweifel an der moralischen Überlegenheit des Westens datieren allerdings nicht erst von heute. Den Verbrechen am vietnamesischen gingen jene am algerischen Volk voraus. Auch damals hatte sich das offizielle Westdeutschland auf die Seite der Kriegsverbrecher geschlagen. Man wird den neuen Standpunkt junger Christen nicht verstehen können, wenn man ihn nicht auf dem Hintergrund der historischen Verhältnisse sieht, von denen er sich abheben soll.

Ohne einen zwanzigjährigen partei- und machtpolitischen Mißbrauch des christlichen Namens wäre die Neuerung einer Theologie von Protest und Widerstand nicht möglich gewesen. Der Ausverkauf des »Christentums« als Wahlschlager und Ideologie, mit der von der kapitalistischen Eigentumsordnung über den blinden Antikommunismus bis zur Atombewaffnung alles gerechtfertigt werden sollte, mußte schlimme Folgen haben. Eine sichtbare Folge ist die schlimme Botschaft einer Theologie der Revolution.

Welche Verkehrung: das Bürgertum beruft sich noch in seiner Mehrheit auf »christliche«, nationale, liberale Traditionen, lebt aber längst in der Leistungs- und Konsumgesellschaft einem praktischen Materialismus, während die junge Linke, die sich theoretisch auf den von den Bürgern verfemten Materialismus beruft, praktisch mit dem Schwung unverbesserlicher Idealisten gegen die Wattewand konformistischer Trägheit, ja sogar gegen Gummi-Knüppel, Tränengas und Wasserwerfer anrennt.

Handelte es sich nicht um einen neuen Glauben, also um eine Weltdeutung und einen Existenzentwurf, die ein verpflichtendes Handeln begründen und die ganze Person in Anspruch nehmen sollen, Enthusiasmus, Opferbereitschaft und Fanatismus der jungen Linken wären kaum zu erklären.

Der neue Geist ist in den Schwachen mächtig. Der neue Glaube mit seinem Heiligen und Märtyrer Che Guevara begeistert auch in der Bundesrepublik, obwohl hier noch ohne äußere Macht, Zehntausende junger Menschen. Das scheint zahlenmäßig wenig zu sein. Immerhin bringt der neue Glaube erstarrte politische und geistige Fronten ins Wanken, läßt Polizeipräsidenten und Rektoren zittern, inspiriert Opfersinn und Solidarität. Unter dem Sakrament des Wasserwerfers, in der Prüfung der Verfolgung entstehen neue Gemeinschaften. Die Gemeinde in den Katakomben hat allen Grund, sich von den Cäsaren bedroht zu fühlen. Kein Wunder, daß ihnen das Imperium des Axel Cäsar als das Reich der Finsternis erscheint, von dem sich um so heller die kommende, manipulations- und herrschaftsfreie Gesellschaft abhebt.

Es ist naheliegend, daß unter den äußerlich trostlosen Umständen der politischen Stagnation eine utopische Lehre Anhänger gewinnt, die zwar nicht einen neuen Himmel, aber immerhin eine neue Erde verspricht, die radikal gewandelte Gesellschaft.

Der Ereignisraum der Heilsgeschichte

»Die Welt der menschlich-gesellschaftlichen Lebensbereiche ist der Ereignisraum von Kirche und Heilsgeschichte.«

Aus rationaler Analyse soll mit revolutionärem Schwung eine politische Praxis entstehen, mit der sich Heilsgeschichte verwirklicht. Die Autoren unserer Thesen sind sich dessen bewußt, daß sie säkularisierte Religion vertreten, indem sie solcherart zukunftsgerichtete Politik und Heilserwartung verbinden.

Wäre sich die junge Linke insgesamt klarer über das religiöse Moment, die säkularisierte Eschatologie in ihrem Denken, es wäre um ihre Glaubwürdigkeit besser bestellt. Die evangelischen Thesen, richtig ausdiskutiert, könnten hier eine Klärung einleiten.

Nun werden die jungen Linken insgesamt ebenso wie die Autoren der Thesen bestreiten, daß sie einer irrationalen Glaubensbewegung dienten. Bloß Geglaubtes soll ja mit kritischer Vernunft analysiert werden. Metaphysische Systeme und harmonisierende Theologien werden unter die ideologiekritische Lupe genommen. Herkömmliche Religionen und Weltanschauungen werden auf ihre soziale Funktion hin befragt. Die junge Linke sieht die eigene Bewegung als Kraft der Emanzipation, Religionen aber als ideologieverdächtig.

Revolutionäres Denken, heißt es in den Thesen, sei Theorie »von der Praxis zur Praxis«. Es knüpfe bei den wahren Bedürfnissen und wirklichen Lebensbedingungen der Menschen an. Einen Offenbarungsglauben, darf man wohl hinzusetzen, eine religiöse Sphäre etc. setze das nicht voraus. Die Linke habe, wird man mir aber entgegenhalten, die Vernunft zu ihrem Motor gewählt. Eine politische Bewegung, die auf Emanzipation gerichtet sei, habe nichts mit irrationalen Voraussetzungen oder autoritären Ansprüchen von Religionen zu tun, mit deren Hilfe die Massen in Unmündigkeit gehalten würden.

Die Revolutions-Thesen selbst geben am klarsten Antwort auf die Frage, inwiefern die junge Linke einen Glauben verficht. Das ganz und gar Andere, dem verworfenen Bestehenden ganz und gar Überlegene soll kommen mit dem Gericht der Revolution, aber dieses Neue soll durch politische Anstrengung heraufzuführen sein. Eschatologie ist total säkularisiert, in die Hand des Menschen gelegt, und doch sind für die Zukunft nicht relative Verbesserungen zu erwarten, Reformen, sondern »Heilsgeschichte« ist zu verwirklichen. Bestehende Widersprüche müssen gar radikalisiert, nicht gemildert werden, auf daß die alte Welt

zusammenbrechen und einer neuen Platz machen kann. Bis auf den theologisch vorbelasteten Terminus »Heil« könnten Marxisten sich so ausdrücken. Kein Wunder, nachdem Marx selbst die jüdische Eschatologie säkularisiert hat.

Wie konnte es kommen, daß sich progressive Christen und aufgeklärte Marxisten so weit aufeinander zubewegt haben, daß diese Thesen als gemeinsamer Besitz erscheinen können? Ob sie aus dem Sozialistischen Studentenbund kommen oder der Evangelischen Studentengemeinde, ist kaum auszumachen. Die Erwartungen einer ganzen Studentengeneration scheinen artikuliert.

Nachdem in der Frühzeit des europäischen Kapitalismus die Kirchen versagt und den vierten Stand sich selbst überlassen hatten, – mit der Folge, daß die Arbeiterschaft ihre Interessen dann durch marxistisch-atheistische Theorien vertreten finden mußte, – hat die Theologie inzwischen die Herausforderung des Marxismus aufgearbeitet. Die Marxisten hatten ideologisch verbrämende Theologie im Auge, als sie Religion das »Opium des Volkes« nannten. Nachdem der bloß anti-thetische Atheismus im »Diamat« vollends zum Opium für Funktionäre herabgekommen ist, haben Philosophen in den osteuropäischen Satellitenstaaten oder marxistische Ketzer wie Ernst Bloch und Herbert Marcuse die utopische, quasi-religiöse Hoffnung des Marxismus neu belebt – und damit eine Brücke zu den progressiven Christen geschlagen. Im Medium des sozialen Engagements und der säkularisierten Eschatologie treffen sich, wie unser Text beweist, Revolutions-Theologie und aufgeklärter Marxismus.

Weiter: Der Fortschritt der Naturwissenschaften und der historisch-kritischen Theologie haben die Entmythologisierung des christlichen Glaubens erzwungen. Politisch reaktionäre Formen des Christentums haben sich durch ihr Paktieren mit den faschistischen Systemen selbst ad absurdum geführt. Der Schlachtengott, der sich zusammen mit Ehre und Vaterland nennen lassen konnte, ist auf den Schlacht-Feldern zweier Weltkriege als groteske Erfindung bornierter Ideologen entlarvt worden.

Alle diese Entwicklungen haben dazu geführt, daß das Christentum, jedenfalls in seiner ernst zu nehmenden, progressiven Variante, ein nüchterner, kritischer, engagierter Glaube geworden ist. Fern scheinen in diesem neuen Lichte die Tage von Thron und Altar. Mehr noch, man ist nicht mehr untertan der Obrigkeit, die Gewalt über einen hat, gibt nicht mehr dem Kaiser, was des Kaisers ist, sondern man zieht sozialrevolutionäre Konsequenzen aus dem Gebot der Nächstenliebe. Der Protest wird

zur größeren christlichen Tugend als der Gehorsam. Alle herrschafts-konformen Denkfiguren verschwinden aus der Theologie. Wenn irgendwo sichtbar wird, daß das anderthalb Jahrtausende währende konstantinische Zeitalter, die Ära des Staatschristentums, zu Ende geht, dann in einem Text wie diesem.

Damit ist ein Anknüpfungspunkt für die Marxisten gegeben. Man sollte sich nicht wundern, wenn in Zukunft – unter dem Banner einer Theologie der Revolution – nicht nur in Lateinamerika einflußreiche christlich-marxistische Bewegungen entstünden – in Opposition sowohl zu den vom Kapitalismus integrierten Kirchen wie auch zum Kommunismus sowjetischer Prägung.

Ernst Bloch schreibt in seinem jüngsten Buch »Atheismus im Christentum«: »... wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich noch gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit wirklich substanziierender Inhalt des revolutionären Bewußtseins bleibt und wird, dann wird die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein[3].«

Gottes Wort als mitmenschliche Forderung, die uns durch Jesus trifft; Gottesdienst als Dienst an den leidenden Menschen dieser Welt; der Christ als mündiger Bürger eines Diesseits, zu dem es kein Jenseits mehr gibt; die Welt der menschlich-gesellschaftlichen Lebensbereiche als Ereignisraum von Kirche und Heilsgeschichte – diese Denkansätze sind auch den aufgeklärten Marxisten nicht länger verschlossen, zumal die Hoffnung aufs »Reich der Freiheit« Christen und Marxisten gemeinsam bindet.

Ob beim Katholiken Teilhard, beim Marxisten Bloch oder beim Protestanten Moltmann – überall findet sich die Besinnung auf die Dimension Zukunft, das Prinzip Hoffnung, der Gedanke, daß das Wesentliche der Schöpfung noch aussteht. In der säkularisierten Eschatologie finden sich Christentum und Marxismus wieder – nach allen historischen Kämpfen der feindlichen abendländischen Brüder.

Die gemeinsame Hoffnung bleibt auf die volle Brüderlichkeit der Menschen im Reich des Kommenden gerichtet.

Überraschend kommt dieser Synkretismus nicht. Schon im klassischen Marxismus finden sich ja Elemente eines säkularisierten Christentums. Nächstenliebe permutierte zur Solidarität mit den Ausgebeuteten, die Gemeinde zur Kampfgemeinschaft. Die Idee vom Gottesreich, von der Erlösung, verlagerte sich aus der Transzendenz in die Immanenz.

Rein formal gesehen, hat auch der atheistische Marxismus immer

Ähnlichkeit mit einer Religion gehabt. De facto hat der Kommunismus den traditionellen Religionen Buddhismus, Christentum und Islam ganze Länder, Reiche und Kulturen entrissen. Der marxistische Glaube war dabei intolerant bis zur Ausrottung der konkurrierenden Religionen. Daß er atheistisch ist, hat der kommunistische Glaube mit dem buddhistischen gemeinsam, daß er Gewalt nicht scheut, mit Christentum und Islam.
Das atheistische Dogma hat im Kommunismus keineswegs das religiöse Fluidum vertreiben können. (Niemals ist mir das klarer geworden als an dem Tage, da mich auf dem Roten Platz in Moskau russische Mädchen sowjetischer Konfession fragten, ob ich an Gott glaubte. Ich zögerte mit der Antwort, weil ich meine, daß Fragen, die zu Bekenntnissen drängen wollen, falsch gestellt sind. »Er weiß es nicht«, lachten die Mädchen, die sich für aufgeklärt und jeder Religion überlegen hielten. Aber mit begeistertem Blick forderten sie mich auf, den großen Lenin zu lieben und alles für den Frieden zu tun. Wenn irgendwo das Wort Glauben paßte, dann hier.)
Nun ja, der Marxismus hatte, wenn man so will, seine großen und kleinen Propheten, Konfessionen, Schismen und Exkommunizierungen, Glaubenskriege und Konzilien. Alles, was aus der Religionsgeschichte bekannt ist, die Typologie des Heiligen, des Apostels, des Missionars, des Reformators, des Pharisäers und Schriftgelehrten, des Orthodoxen und Inquisitors, des Kreuzzüglers und Eroberers, des Ketzers, Wiedertäufers und Märtyrers, findet sich wieder. Da wird bekehrt, konvertiert, verraten, gebeichtet und rehabilitiert. Und das Ganze ist deshalb noch interessant, weil sich von der orthodoxen sowjetischen Funktionärs-Kirche Erweckungsbewegungen abgespalten haben, die sich nach Trotzki, Rosa Luxemburg, Castro, Mao oder Marcuse benennen. Die Abkehr von der stalinistischen Inquisition hat marxistischen Glaubensstreitern neuen Schwung gegeben. Seitdem er antiautoritäre Sekten gebar, ist der Kommunismus wieder interessant geworden.
Jetzt erst ist es möglich, daß ein vollends säkularisiertes Christentum, das sich zuvörderst als Motor sozialer Verantwortung versteht, in den Sog des mehr oder weniger aufgeklärten Marxismus gerät. Christentum wird dann zur Sozialethik mit revolutionärer Stoßrichtung. Fidel Castro hat gesagt, daß heute innerhalb der kommunistischen Weltbewegung auch die katholische Kirche teilweise eine revolutionäre Gruppierung geworden sei, während sich die kommunistischen Parteien teilweise als impotente Kirchen darstellten.

Die linksprotestantische deutsche Zeitschrift »Stimme der Gemeinde« schreibt: »Voraussetzung für ein sinnvolles menschliches Leben ist eine Änderung des (gesellschaftlichen) Systems.«
Der Grad der politischen Aufsässigkeit ist bei den Progressisten natürlich verschieden; sie alle aber richten ihr Augenmerk zunächst auf die Änderung der Welt. In der Schrift »Zur Theologie der Welt« des jungen katholischen Theologen Johann Baptist Metz heißt es, die Problematik werde dargestellt im Horizont seiner eschatologisch-politischen Theologie. In ihr wird die Welt primär als gesellschaftliche Mitwelt und Geschichtswelt, Geschichte primär als Hoffnung, Theologie primär als eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie sichtbar[4].«
Wenn ich nun im folgenden kritisch zu einzelnen der Revolutions-Thesen Stellung nehme, so geschieht das nicht, um sie als falsch, wohl aber, um sie als einseitig und – wenn man will – undialektisch zu erweisen. Meine Sorge ist, daß uns die Revolutionäre im Eifer ihres letzten Gefechts in neue Unmündigkeit führen. Interessiert bin ich nicht an gegenrevolutionärer Polemik, sondern an einer Erweiterung der gemeinsamen Tagesordnung.

Realität und Idealität

»Die revolutionäre Theorie läßt sich an den Realitäten messen, sie geht von ihnen aus, sie ist Theorie von der Praxis zur Praxis. Sie ist also nicht idealistisch oder utopistisch, sondern materialistisch.«

Unser evangelisches Manifest behauptet, materialistische Theorie anzuwenden, und doch ist es, wie alle Deklamationen der neuen Linken, voll geheimen idealistischen Pathos'. Man gibt sich kühl, realistisch, ja konkretistisch – und verlangt doch nichts Geringeres als einen neuen Menschen, der »weltweite« Verantwortung empfinden, sich in Theorie und Praxis vervollkommnen soll, sich »nicht korrumpieren« läßt, für die Revolution lebt, furchtlos »das Bestehende« attackiert, zu immer neuen Möglichkeiten aufbricht. Gesucht wird ein sozialistischer Funktionär mit den Qualitäten eines christlichen Märtyrers. Gefragt ist der vollkommen mündige Mensch, der selbstlos als Revolutionär »radikal Partei nimmt« für die Unterdrückten und so »Heilsgeschichte praktiziert«. Diese Gestalt eines asketischen Kämpfers wird vorgestellt als Konsequenz einer »rationalen« Theorie, für vereinbar gehalten mit »materialistischer« Analyse. Käme es auf Materialismus und Rationalität allein an, wären dann nicht

ethisch weniger anspruchsvolle Konzeptionen des politischen Menschen naheliegender? Was ist die Quelle nie versiegenden Opfermuts – Ratio und Materialismus?
Die junge Linke, verzweifelt am Zustand der Kirchen und der Gesellschaft, hat sich einer Lehre ergeben, die radikale Gesellschaftskritik auf marxistischer Grundlage mit Eschatologie verbindet. Diese explosive Mischung erlaubt die Aggressivität gegenüber konkurrierenden Überzeugungen, welche ideologiekritisch attackiert werden. Intelligente destruktive Kritik richtet sich gegen nicht-revolutionäre Entwürfe – insofern operiert die neue Linke »rational«. Die Unduldsamkeit des neuen Glaubens allerdings ist ein Indiz für seine Irrationalität. Ist nun die Behauptung, daß Revolution zur »Vermenschlichung« und zum »Heil« der Menschen führe, ihrerseits rational belegbar oder ein revolutionäres Credo, das geglaubt werden muß?

Gesellschaftstheorie und Gewissen

> *»Protest und Widerstand geschehen zusammen mit der Theorie von Mensch, Welt und Geschichte.«*

Es sei nicht bestritten, daß die höchst subjektive und ungreifbare Instanz des Gewissens einer Klärung durch sozialkritische Theorie bedarf. Aber kann solche Theorie das Gewissen ersetzen?
Die jüngste Geschichte kennt viele Beispiele dafür, daß linke Theoretiker, die eigentlich über eine komplette progressive Theorie von Mensch, Welt und Geschichte verfügen müßten, dann versagt haben, wenn Protest und Widerstand im Namen der Vermenschlichung praktisch gefordert waren, während theoretisch schlechter Gerüstete sich im Widerstand gegen Manipulation und Entmenschlichung bewährten.
Der Theoretiker generalisiert und steht daher in Gefahr, die einmalige Situation zu verkennen. Sollten Protest und Widerstand noch andere als »rationale« Grundlagen haben? Ist es wirklich wahr, daß die rationale Theorie schon zu Protest und Widerstand befähigt? Ist moralisches Handeln vielleicht nicht nur Prinzipiensache und Denkergebnis, sondern spontane Reaktion auf eine Situation, die offenkundig Hilfe erfordert?
Seltsam immerhin, daß Menschen mit ganz verschiedenen Gesellschaftstheorien sich gegen Hitler erhoben, während wir gleichzeitig immer wieder erleben müssen, daß Menschen gleicher ideologischer Überzeugung in Ausnahmesituationen radikal verschieden handeln. Am deutlichsten zeigt es sich, wenn die Revolutionäre zur Macht gekommen sind, welche Triebfedern sie

noch, außer der Theorie von Mensch, Welt und Geschichte, beherrschten. Und dann? Sind Protest und Widerstand nur gefordert, wenn eine revolutionäre Theorie »Diskrepanzen zwischen den zeitlichen Gegebenheiten und den durch den Stand der materiellen Bedingungen gegebenen Möglichkeiten als unmenschlich und zu verändern bezeichnet«, oder auch in Fällen von Fremdherrschaft, Minderheitenverfolgung, geistiger Unfreiheit, ideologischer Vergewaltigung, Personenkult, die dem Gewissen unerträglich werden?
Die Theorie als prinzipielle, das Gewissen als praktische Instanz sind nicht leicht zu synchronisieren. Rote Fahnen, Guevara-Bilder und verbale Solidarität mit der Revolution besagen wenig über das praktische Verhalten. Ich kannte ein Mädchen, das sich weigerte, einer Gastarbeiterin zu helfen, mit der Begründung, diese sei eine völlig unpolitische Frau, es lohne sich nicht, mit ihr zu reden.
Die junge Linke steht theoretisch auf Seiten der chinesischen Revolution, aber nicht, wie Mao Tse Tung, praktisch auf dem Boden der chinesischen Geschichte. Praktisch befinden sich auf dem Boden der Bundesrepublik tibetische Flüchtlinge, die vor der Besetzung und gewalttätigen Gleichschaltung ihres Landes ausweichen konnten. Sie brauchen praktisch Hilfe. Ist dafür Platz in der neuen Theorie von »Mensch, Welt und Geschichte«?

Der Kult der radikalen Entschleierung

> *»Protest und Widerstand sind Folge, aber auch Element der Kritik an dieser Welt der nichtrealisierten Menschlichkeiten. Diese Kritik ist eine revolutionäre Kritik, da sie radikal entschleiert, alle Lebensbereiche einbezieht, nicht korrumpiert wird und den Drang zur Veränderung trägt.«*

Es gibt wohl kaum einen Despoten, Oligarchen, Sultan, Kaiser, Kanzler, Führer, Generalissimo und Präsidenten, dem nicht eine Religionsgemeinschaft bestätigt hat, er sei von Gottes oder wenigstens der Vorsehung Gnaden, er diene dem Herrgott oder dem Allmächtigen. Religion als herrschaftskonforme Ideologie verdient radikal entschleiernde Kritik. Daß diese Kritik, die sich, wie es an anderer Stelle der Thesen heißt, als »radikale Parteinahme«, ja »Gegengewalt« begreift, wie versprochen, tatsächlich sich »nicht korrumpieren« läßt, darauf wird besonders zu achten sein. Denn was, wenn die Revolutionäre nicht nur »radikal Partei«, sondern auch die Macht ergreifen und sich nach ihrem Sieg darauf berufen, nur sie könnten die Heilsgeschichte

weiterführen, denn nur sie seien im Besitz der richtigen Theorie von »Welt, Mensch, Geschichte«? Dem wahren Glauben, der sich mit dem Weltgeist im Bunde weiß, lassen sich immer Hekatomben opfern.

Die revolutionäre Kritik hat sich viel vorgenommen. Sie will sich nicht auf Politik beschränken, sondern »alle Lebensbereiche einbeziehen«. Die revolutionäre Kritik will sich mit ideologischen Verschleierungs-Manövern nicht mehr abfinden. Nennt man Ideologie eine interessengebundene Interpretation der Welt mit Rechtfertigungscharakter, so muß Ideologie-Kritik die Interessen sichtbar machen, die da bemäntelt werden sollen.

Ideologie-Kritik, die Waffe der Linken, wird nach folgender Regel eingesetzt: Phänomene, Haltungen, Argumente werden nicht als sie selbst genommen, verdeutlicht, dann vielleicht immanent kritisiert, sondern der Ideologie-Kritiker versteht die feindlichen Positionen nur als Fassade; er geht darauf aus, hinter den Erscheinungen Motive aufzuspüren, angebliche Interessen, die sie bedingen. Ideologie-Kritik fragt: cui bono? Wem nützt es? Wem nützen die Denkformen, Positionen und Argumente, die sich unschuldig geben, aber doch, vielleicht teilweise, bestimmten Interessen, und nicht immer den edelsten, dienen? Ideologie-Kritik findet ihre Erfüllung nicht in der zureichenden Beschreibung eines Phänomens, sondern in seiner entlarvenden Deutung. Sie will nicht primär verstehen, sondern »radikal entschleiern«.

Gewiß haben Sonntagsreden, und manchmal auch Predigten, Ideologie-Kritik nötig. Es fragt sich aber, wie angemessen eine Kritik, die »radikal entschleiern« möchte, in all den anderen »Lebensbereichen« ist, die von den Revolutionären einbezogen werden sollen. Nirgends soll der schöne Schein gelten, der eventuell unschönes Sein verbirgt.

Ist es nun die einzige Funktion von Schleiern, Unschönes zu verbergen? (Manchmal verhüllen Schleier nicht nur, sondern lassen auch andeutungsweise die Wahrheit sehen. Schleier können als Schmuck dienen, und wenn sie fallen – weitere Schönheit enthüllen. Kritik, die um jeden Preis entlarven will, vergreift sich vielleicht an Schleiern, deren Verhüllungs-Charakter nicht bösartig zu sein braucht. Nicht immer wird der Wahrheit gedient, wenn Masken heruntergerissen werden.)

Bedeutet die totale Entschleierungs-Absicht, daß eventuell überhaupt die bunte Welt der Erscheinungen, des Ästhetischen, des Spiels nicht mehr in ihrer Autonomie belassen werden darf? Soll überall häßliche Wirklichkeit unter Schleiern entdeckt werden?

Darf es auch keinen Anschein von Versöhnung mehr geben, da ja radikal entschleiernde Kritik immer auf Protest und Widerstand zu bestehen hat, die Welt der nicht-realisierten Menschlichkeiten im Auge behalten muß? Sind Begeisterung und Anbetung nicht mehr möglich, weil die radikal entschleiernde Kritik für alle Lebensbereiche zuständig ist?

Nicht nur die politische Macht mit ihren plumpen Rechtfertigungen, sondern auch subtile »Überbau-Phänomene« sollen der Ideologie-Kritik unterliegen. Ist der Anschein der Schönheit und Wahrheit immer ideologie-verdächtig?

Die Proteste der jungen Linken richten sich, vor allem in Deutschland, bezeichnenderweise nicht nur gegen Polizei, Gerichte, Rüstungszentren, reaktionäre Politiker (was unmittelbar zu verstehen wäre), sondern auch gegen Universitätsfeiern, Theaterinszenierungen, Filmfestspiele, Chansonabende, Dichterlesungen, Kunstausstellungen, wissenschaftliche Kongresse. Bi- und Triennalen erleben Protest und Polizei. (Ist diese endlich herbeigerufen, kann man programmgemäß auf Repression verweisen.) Die kulturellen Veranstaltungen werden gestört mit dem Vorwurf, sie seien unkritisch, Routineangelegenheiten, verklärend, »sakral«(!). Man meint, die vom falschen Gesellschaftssystem konzessionierten Festspiele und Exhibitionen seien Märkte, auf denen eine verdinglichte Kultur feilgeboten werde; sie dienten nur als Alibi für eine kulturfeindliche Gesellschaft.

Im Grunde duldet der neue Glaube keine kulturelle Veranstaltung mehr, auf der nicht sein Glaubensgut, die Botschaft vom Verworfensein des Bestehenden und der kommenden Revolution, zur Sprache kommt. Die revolutionäre Kritik mag »unpolitische« Kultur auf kapitalistischem Boden nicht mehr dulden, weil sie *alles* unter dem Gesichtspunkt der politischen Funktion betrachtet.

Der Standpunkt der neuen Linken trägt ein Moment der Wahrheit in sich. Tendiert ein Programm der absoluten Entschleierung aber nicht überhaupt zur Zerstörung der Überbau-Phänomene, zur generellen Kulturfeindlichkeit? Sollen zweckfreies Spiel, zweckfreie Erkenntnis, Schau, Faszination, Erhebung, auf kapitalistischem Boden – bis zur Einführung des Sozialismus – überhaupt verboten, das heißt für die Störungen der Revolutionäre freigegeben sein? Meldet sich nicht hier ein Rigorismus, ein Element des quasi-religiösen Eiferns bei den Anhängern des neuen Glaubens, das eine schlechte Kopie des alten Glaubens, des religiösen Fanatismus darstellt?

Was die neue Linke gegen den bürgerlichen Kulturbetrieb und

die Bewußtseins-Industrie einzuwenden hat, ist nicht unbegründet. Revolutionäre Kritik aber gerät in den Sog ihrer eigenen Destruktivität, wenn sie sich nur auf Störaktionen verläßt. Eine radikal entschleierende Kritik, die alle Lebensbereiche einbeziehen möchte, aber noch keine attraktiven Modelle des Kommenden, Besseren vorweisen kann, frißt ihre eigenen Väter. Vorträge von Adorno und Marcuse wurden von linken Studenten ebenso gestört wie Lesungen von Walser und Eich. Die »radikale Kritik am Bestehenden« findet keinen Halt mehr, es sei denn in der »radikalen Theorie zum noch zu Geschehenden«, im »Heil« nach der politischen Revolution. Welcher Exzeß der Destruktivität könnte damit nicht gerechtfertigt werden?
Möglich, daß die neue Linke kulturpolitische Ersatzbefriedigungen sucht, weil der kapitalistische Gegner so stark ist, daß auf dem unmittelbar politischen Felde keine Erfolge winken. So entsteht eine messianisch militante Kulturpolitik, in die Kräfte von Protest und Widerstand investiert werden.
Die deutschen Verhältnisse sind speziell kompliziert insofern, als die Linke bei uns ganz besonders schnell mit dem Faschismus-Verdacht bei der Hand ist. Auch hier rächt sich die Linke an literarischen und philosophischen Gegnern, da ihre wohlverdiente Rache die politischen nicht trifft. Da man gegen Kiesinger nicht viel ausrichten kann, trifft der rituell geforderte Fußtritt wenigstens einen anderen Schwaben: Heidegger. Philosophische Konkurrenten, zum Beispiel Existentialismus und Lebensphilosophie, versucht man via Hitler zu erledigen. Nun ist gewiß gegen ideologie-kritische Aufarbeitung der Tradition nichts einzuwenden. Nur sollte niemals eine bloß assoziative Methode ausreichen, um einen so schwerwiegenden Vorwurf wie den faschistischer Tendenzen zu begründen. Heute sind wir so weit, daß Zweifel an Marxismus und Psychoanalyse manchen jungen Linken als »faschistoid« gelten. Schlußverfahren: die Nazis waren gegen Marxismus und Psychoanalyse, Autor X hat gegen diese Richtungen etwas einzuwenden, folglich ist Autor X zumindest faschistoid.
Ich habe ausgeführt, daß Ideologie-Kritik nicht darauf ausgeht, ein Phänomen aus sich selbst heraus verständlich zu machen, sondern auf seine entlarvende Deutung abzielt.
Marx und Freud, die beiden Urheber der kritischen Methodik unserer jungen Linken, haben, als Rationalisten, irrationale Bedingungen des Denkens aufgedeckt. Marx zeigte den bestimmenden Einfluß ökonomischer Interessen auf das soziale und politische Leben, während Freud triebmäßige Interessen als Bedingungen des psychischen und kulturellen Lebens aufdeckte. Die neue Linke kombinierte auf mannigfache Weise beide Hypothesen-Systeme in einer Ideologie-Kritik, die, wie von unseren Thesen verlangt wird, »alle Lebensbereiche einbezieht«, »radikal entschleiert« und »den Drang zur Veränderung trägt«.

Freudianer und Marxisten nehmen die Gedanken von Freud und Marx nicht als Hypothesen, sondern als Erklärungs-Systeme und Handlungs-Anleitungen. Der Diagnose soll sich die Therapie anfügen: durch kritische Analyse und Bewußtmachung der Interessen soll ihre Gestaltung ermöglicht werden. Die Fruchtbarkeit der Hypothesen von Marx und Freud verführte dazu, aus ihren Bedingungs-Analysen Total-Erklärungen, aus therapeutischen Gedanken Erlösungs-Lehren zu machen. Ideologie-Kritik hat sich selbst zur Ideologie verhärtet.
Aus den Gedanken zweier kritischer Gelehrter entwickelten sich mächtige Ismen, dogmatische Schulen. Die Kunst der deutenden Kritik ist zur Vielzweckwaffe im Kampf gegen konkurrierende Überzeugungen geworden. »Radikal entschleiernde Kritik« übt man an den anderen und schützt so die eigene »Theorie von Mensch, Welt und Geschichte«. Destruktion und Affirmation sind da zwei Seiten einer Sache, einer Ideologie, die sich durch Ideologie-Kritik absichert.
Nun können kritische Deutungen zutreffen; aber sie müssen nicht zutreffen. Ein Beispiel: es gehört zu den Stereotypen der neuen Linken zu behaupten, Mystik sei ein Zeichen der »Flucht vor der Realität«. Der Ideologie-Kritiker mag recht haben, daß in einem bestimmten Falle mystische Erlebnisformen auf dem Hintergrund einer Flucht vor Anforderungen der sozialen Realität zu verstehen sind, daß sie gar mit politisch reaktionärer Haltung oder sozialmoralischer Defizienz einhergehen. Er kann recht haben, aber er muß nicht recht haben. Die Kunst der Deutung ist eine schwierige Kunst. Mystische Erlebnisse haben als solche so wenig mit Politik zu tun wie etwa Farbwahrnehmungen. Weiter käme man vermutlich mit einer Strukturanalyse der mystischen Erfahrung als mit kritischer Deutung. Unzutreffende Deutungen aber nennt man Unterstellungen!
Die »radikal entschleiernde Kritik«, die auf alles losgelassen wird, was nicht den eigenen Denkvoraussetzungen entspricht, deutet die Fremdüberzeugung als reaktionär oder gar faschistoid. Da man sich auf die fremden Denkvoraussetzungen nicht einlassen will, mit ideologie-kritischer Methode die Gefährlichkeit des fremden Gedankens nachgewiesen zu haben glaubt, fühlt man sich berechtigt, die öffentliche Darstellung dieses

Gedankens zu stören. Die »radikal entschleiernde Kritik« kann den Anspruch auf Gewalt anmelden – die Kulturveranstaltungen der anderen müssen verhindert werden. So synchronisiert der neue Glaube »rationale Analyse«, »radikal entschleiernde Kritik«, Aggression, »Gegengewalt« mit der Vorbereitung des »Heils«. Wer will dagegen noch etwas sagen.

Aspekte der Geschichte

> *»Die revolutionäre Kritik ist Bestandteil der Geschichte, sie kritisiert Geschichte als dem Menschen zugeordnet, ihn bedingend und von ihm gestaltet.«*

Die Betonung der Geschichte als des zeitlichen Entfaltungsraums der gesellschaftlichen Entwicklungen hat ihren Sinn hier offenbar darin, Säkularisierung zu unterstreichen. Von Geschichte ist eben die Rede, nicht von Zeitlosigkeit oder Ewigkeit. Unerwähnt bleibt auch die Sterblichkeit der Individuen und Kulturen. Vom Faktum des Todes hören wir nichts. Geschichte ist den Autoren nicht jenes endliche Dasein, über das wir selbst zu verfügen haben, sondern das Kontinuum gesellschaftlicher Entwicklungen, in die das Dasein der Individuen eingebettet ist. Gesellschaftlich voran und aufwärts soll es gehen, und in diesem Prozeß ist offenbar kein Ende abzusehen. Hier liegt die Ewigkeit des neuen Glaubens.

Das Geschichtsverständnis des Textes berührt sich mit dem der jüdisch-christlichen Tradition, indem Geschichte als Prozeß und Heilsdrama verstanden wird, in dem das Wesentliche noch aussteht. Nur wird die jüdisch-christliche Verheißung innerweltlich-politisch interpretiert.

Das zyklische Denken der Griechen, das bei Nietzsche seine Renaissance erfuhr, die Zeit-Erfahrungen außer-europäischer Kulturen, zum Beispiel die Vorstellung eines Kreislaufs von Geburt und Tod, der erst in einem Nirwana endet, die altindische Idee von der Verschränkung kosmischer Zyklen in einer Pluralität von Welten, die der Anschauung moderner Astronomie so nahe kommt – das alles ist diesem Geschichtsdenken, das auf Veränderung aus ist, völlig fremd.

Ernst Bloch möchte gar die Realität des Kosmos mit ihren Zeitmassen weiter aus dem menschlichen Bewußtsein verdrängt sehen, wenn er in »Atheismus im Christentum« schreibt: ». . . wie die bisherige menschliche Geschichte nur erst Vorgeschichte, Vorzeit ist, so hält die vorhandene, wenn auch noch so umgreifende

kosmische Natur einen Raum besetzt, auf den sie nicht hingehört[5].«

Die evangelischen Revolutions-Thesen stellen darauf ab, daß »die Geschichte« »den Menschen« bedingt und von ihm gestaltet wird. Damit ist noch nicht die Frage berührt, wie der einzelne Zeit und Geschichte erlebt.

Zu unterscheiden ist der objektive Geschichtsprozeß von dem, was die Zeit für mein Dasein bedeutet.

Wenn es wahr wäre, daß in einem linearen Kontinuum der Zeit der einzelne Augenblick nur in seiner Funktion für den gesellschaftlichen Fortschritt, den geschichtlichen Prozeß, die Zukunft des Heils Bedeutung hätte, während diese logischerweise wiederum nur als Vorbereitungszeit anzusehen wäre, lebten wir stets in einem Gespensterzug von Vergänglichkeiten. Kein Zeitaugenblick könnte sich runden, in sich ruhen, wenn Zeit nur das Medium des »Machens«, »Gestaltens«, »Veränderns«, »Beeinflussens«, »Praktizierens« wäre – so die Verben des Textes. Es ist das absolutierte Fortschrittsdenken, das die Zeit annihiliert, weil es uns nie zu uns selbst kommen läßt, immer von uns fort treibt, veräußerlicht. Erst der (vergängliche) Augenblick, in dem Zeitlosigkeit erlebt wird, hat demgegenüber wirkliche geschichtliche Bedeutung. Er wirkt in der Erinnerung. Geschichte ist nicht nur Kette äußerer Ereignisse, in die wir verstrickt sind, sondern auch Vorbereitung zeitloser innerer Momente – und der Erinnerung an sie.

Die Thesen der Evangelischen Studentengemeinde vernachlässigen solche Bewußtseins-Phänomene, weil es Anti-Thesen gegen die traditionelle deutsche Geschichts- und Gesellschaftsblindheit sind. Das deutsche Bildungs- und Besitzbürgertum glaubte sich im Besitz ewiger Werte und hatte keinen Begriff von den geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhängen. Sowohl das obrigkeitskonforme Luthertum wie der deutsche Idealismus pflegten primär die Innerlichkeit. Das Resultat solcher Wirklichkeits-Verkennung war mangelnde Widerstandskraft gegen den Faschismus.

Im Gegenzug fordern die studentischen Thesen Veräußerlichung, Wahrnehmung der gesamten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verantwortung. So wichtig das sein mag – es fragt sich, ob revolutionäre Theorie und progressive Theologie nun nicht, ihrerseits einseitig, die Innerlichkeit vorschnell abschreiben. Die Thesen insistieren selbst auf einem dialektischen Zusammenhang zwischen individuellem Bewußtsein und gesellschaftlichen Umständen. Welchen Sinn soll gesellschaftliche Revolution

haben, wenn nicht auch den einer Bereicherung des individuellen Bewußtseins, eines intensiveren Lebens, einer vertieften Innerlichkeit? Werden Individuen, deren Denken gänzlich veräußerlicht, überhaupt die geistige Unabhängigkeit haben, die Voraussetzung auch für konsequente gesellschaftliche Wirksamkeit ist? Ist der Revolutionär der extravertierte Mensch par excellence? Wird es vor lauter revolutionärer Aktivität, politischer Wissenschaft, Protest und Widerstand noch Versenkung, Schau, Vertiefung, Überblick geben?
Wird man sich an zweckfreier Wahrnehmung, zeitvergessener Betrachtung der Wunder dieses Universums noch freuen dürfen? Soll der Mensch als homo politicus stilisiert werden? Besteht nicht die Gefahr, daß die Veräußerlichung des Heils es nicht mehr im Innern der Menschen fußfassen läßt?
Wenn Geschichte nur das stets Weitertreibende und zu Verändernde sein soll, nicht auch ein Ort möglicher Ruhe im Sinne zeitaufhebender Erfahrung, wird auch Revolution sinnlos, zur Beschäftigungstherapie europäischer Nihilisten, die alles funktionalisieren und so Selbstentfremdung perfektionieren.

Es zählt nur noch »die Welt«

> *«Die revolutionäre Kritik ist säkular; sie richtet sich an diejenigen, welche die Lebensbedingungen der Menschen beeinflussen. Etwas anderes als die Welt kann nicht beeinflußt werden, daher ist sie politische Kritik.«*

Von Wittgensteinscher Lakonität ist dieser Satz: »Etwas anderes als die Welt kann nicht beeinflußt werden.« Wovon man schlecht reden kann, davon wollen offenbar auch evangelische Studenten lieber schweigen – von Gott. Bedenkt man, daß von den Theologen Gott und Welt immer gegenübergestellt worden sind, von Gott nun aber keine Rede mehr ist, bekommt der Satz von der Welt un-heimliches Gewicht. Natürlich sind die jungen Autoren nicht dafür zu tadeln, daß sie keinen Gottesglauben bekennen, da solcher überhaupt rar geworden ist. Der Glaube der Revolutionäre bezieht sich auf die Machbarkeit der Geschichte, die Gestaltbarkeit der Welt.
Etwas anderes als die Welt kann nicht beeinflußt werden, sagen sie. In welchem Sinne mag hier das Wort »Welt« gemeint sein? Ist Welt der Inbegriff des uns Bekannten? Sind die Grenzen des menschlichen Einflusses auch die Grenzen der Welt? Soll »wirklich« nur sein, was geschichtlich wirkt?

Eine so groteske Überschätzung des Menschen wollen wir nicht unterstellen. Immerhin kommt einem der Marxsche Satz in den Sinn, bisher hätten die Philosophen (die Theologen?!) die Welt nur interpretiert, es gelte nun, sie zu verändern. Die Welt verändern?
Verrät sich nicht vielleicht schon in einem solchen Lapsus die Geozentrik und Anthropozentrik eines Weltbilds, das allein um die menschliche Gesellschaft kreist? Muß man vielleicht doch einmal die Banalität aussprechen, daß wer die Gesellschaft verändert, damit noch nicht die Welt im Griff hat?
Nach jüdisch-christlicher Tradition hat ein einmaliger Schöpfungsakt stattgefunden, der in der Erschaffung des Menschen angeblich kulminiert. Buddhismus und Hinduismus, um Gegenbeispiele zu nennen, sind davon ausgegangen, daß viele Welten entstehen und vergehen – eine Sicht, die realistischer ist als die christliche Geozentrik, wie moderne Astronomie und Kosmologie nahelegen. Vieles spricht dafür, daß auf Millionen Planeten Leben war, ist und sein wird. Aber europäische Aktivisten denken seit je kosmisch provinziell. Nun will gar der neue Glaube an die kommende menschliche Gesellschaft »die Welt beeinflussen«. Nichts gegen politisches Engagement und revolutionäre Konsequenz; nur scheut man den pathetischen Aufgalopp, wenn wieder einmal der Weltgeist zu Pferde anreitet.
Oder soll »Welt« das Insgesamt der feststellbaren Tatsachen sein im Sinne von Außenwelt – im Gegensatz zu den schwankenden Daten des Subjektiven? Georg Lukács hat gesagt: »Der Weg zur wirklichen Ausbildung und Selbsterkenntnis des Menschen geht über seine Eroberung der Außenwelt.« Aber korrespondieren nicht jedem Realitätsgewinn auch neue Formen der Anschauung? Ist es sinnvoll, Außen und Innen so zu trennen? Existierten nicht schließlich große Kulturen, die den Weg »zur wirklichen Ausbildung und Selbsterkenntnis des Menschen« gerade in einer Ergründung und Läuterung seiner Innenwelt sahen? Ist die Existenz einer Leistungsgesellschaft realer als die einer Kultur, die außerdem Anschauung und Kontemplation ermöglicht?
Wer heute unreflektiert auf »die Welt« oder »die Wirklichkeit« pocht, als wenn wir wüßten, was das wäre, deutet damit an, daß er die verschiedenen Modi nicht bedenkt, in denen Wirklichkeit heute gegeben ist. Wir kennen anschauliche und unanschauliche, individuelle und kollektive, psychische und physische, gegenwärtige und zukünftige, verbal faßbare und verbal nicht zugängliche, atomare, planetarische und kosmische Wirklichkei-

ten. Unsere Wissenschaften geben uns von immer neu entdeckter Wirklichkeit Kunde. Noch aber stammen die Formen unseres unreflektierten Realitäts-Verständnisses aus dem 19. Jahrhundert, in dem auch der Marxismus wurzelt. Zu erarbeiten wäre ein Wirklichkeits-Verständnis, das realistisch genug wäre, auch jene Aspekte des Wirklichen zu umfassen, die durchaus sachgemäß sind, obwohl unser Alltagsbewußtsein sie für irreal halten möchte. Gibt es etwas Irrealeres für den braven Realpolitiker als die kosmische Energie von Wasserstoffbomben oder die Struktur des Raumes im Sinne von Einstein – überhaupt alle jene unanschaulichen Naturtatsachen, die nicht in den provinziellen Horizont unserer anschaulichen »Welt« passen wollen? Noch immer verhält sich der planetarische Kleinbürger – jeder von uns – zu den theoretischen Kenntnissen, die er eigentlich schon über die heutige Welt hat, wie Stalin zu Einstein: nicht begreifen, nicht wahrhaben wollen, wegschieben.
Die Realitäten haben einen leicht surrealen Zug angenommen. Atomenergie-Erzeugung, eventuell Bio-Synthese, Kunststoff-Produktion, Kybernetik und Automation, künstliche Zuchtwahl, Weltraum-Fahrt, Psycho-Pharmakologie – hier ist allerdings »Veränderung« im Gange. Das heutige Bewußtsein von Forschern bestimmt das ökonomische Sein von morgen.
Was angesichts dessen, was heute über die Interdependenz von physischen und psychischen Strukturen bekannt ist, das im Manifest vorkommende Schlagwort »Materialismus« besagen soll, ist nicht recht deutlich. Wissenschaftstheoretisch ist »Materie« eine unanschauliche naturwissenschaftliche Konzeption. Im Alltagssprachgebrauch nennt man »materiell« nach wie vor das dinglich Widerständige. Aber gesellschaftstheoretisch verwahrt sich ja die Linke gerade gegen die Verdinglichung des Fortschritts zu einer Frage des »materiellen« Lebensstandards. Bedeutet angesichts dieser Zusammenhänge die Vokabel »materialistisch« noch etwas anderes als den Reflex einer linken Orthodoxie, die sich als Theorie der Revolution gerieren möchte?

Materialistische Vermenschlichung

> *»Die revolutionäre Theorie enthält den Entwicklungsgedanken als Prozeß der Säkularisierung, Vermenschlichung, ausgehend von den Realitäten und wissend um die Möglichkeiten. Indem sie die Möglichkeiten als erreichbare begreift und erklärt, befähigt sie zur revolutionären Veränderung.«*

»Möglichkeit« und »Veränderung« sind rein formale Kategorien. »Säkularisierung« und »Vermenschlichung« geben inhaltlich nicht sehr viel mehr her. Ob es der Vermenschlichung dient, wenn das technisch Mögliche realisiert wird, ist zu bezweifeln. Was dem Menschen gemäß ist, lassen die Thesen inhaltlich im Grunde offen. Interessant wäre es gewesen, wenn der Text dem Konsumfetischismus, dem östlichen und westlichen Materialismus eine Absage erteilt, den Primat des Lebensstandards angezweifelt und ein Mehr an Freizeit gefordert hätte, zugunsten einer Kultur der Muße und Spiritualisierung. Revolutionär wäre es gewesen, wenn erklärt worden wäre, daß heute für die Bevölkerung der Industriestaaten (von unterprivilegierten Minderheiten abgesehen) die Erreichung neuer Bewußtseinszustände wesentlicher wäre als die weitere Steigerung ihres Konsumgüterverbrauchs. Hier käme ein »Entwicklungsgedanke« ins Spiel, zielend auf die spirituelle Bereicherung der Menschen – und sei es auf dem Wege experimenteller Armut, wie sie Hippies, Beatniks, Provos und Gammler praktizieren. Oder ist eine »materialistische Theorie« zu solch revolutionärer Konsequenz unfähig, weil sie nicht marxistischer Orthodoxie entspricht?

»Veränderung«

> *»Wo die Veränderung noch nicht stattgefunden hat, ist revolutionäre Praxis die Verunsicherung der eingefahrenen Strukturen und Inhalte durch Radikalisierung ihrer inneren Widersprüche, durch neue Öffentlichkeit, die anders informiert wird. Revolutionäre Praxis ist Protest und Widerstand, wo irrationale Herrschaft besteht, wo Gewalt durch Meinungsmanipulation und offene Repression ausgeübt wird. Sie ist immer Gegengewalt.«*

Hier unterstellt der Text, indirekt, es gebe Orte, wo die Veränderung schon stattgefunden habe, nennt aber solche Orte nicht. Daß die »eingefahrenen Strukturen und Inhalte« auch der

sozialistisch sich nennenden Staaten »durch Radikalisierung ihrer inneren Widersprüche« Verunsicherung gebrauchen könnten, daß auch diese Systeme eine »neue Öffentlichkeit« nötig hätten, »die anders informiert wird«, darauf verweisen »Meinungsmanipulationen« und »offene Repression« in diesen Systemen.
Gelänge es den Revolutionären, »irrationale Herrschaft« abzuschaffen, so wäre das nur zu begrüßen. Sollten sie allerdings die Etablierung einer »rationalen Herrschaft« im Schilde führen, so wäre noch genauer nach ihrem Begriff von Rationalität zu fragen.

Gesellschaft durchsichtig

> *»(Revolutionäre Praxis) betreibt Wissenschaft als eine veränderte, geschichtliche, gesellschaftlich bedingte und wirkende, daher politische Wissenschaft. Sie ist Arbeit (im ganz allgemeinen Sinne) als veränderte Arbeit, da Sinn und Unsinn der Arbeit aufgeklärt sind und der Produktionsprozeß durchsichtig und gestaltbar geworden ist ... Die Wissenschaften können zu rationaler Kritik befähigen, insbesondere die Gesellschaftswissenschaften.«*

Es macht stutzig zu erfahren, daß Gesellschaftswissenschaften zu rationaler Kritik besser prädestinieren sollen als Naturwissenschaften. Immerhin geht ja der Fortschritt der Wissenschaften insgesamt darauf zurück, daß man die theologische und philosophische Spekulation kritisierte, sich zur vorurteilslosen Empirie entschloß, und bei diesem Aufklärungsprozeß sind die Naturwissenschaften führend gewesen.
Zur Zeit aber scheinen in Deutschland viele junge Intellektuelle von Gesellschaftswissenschaften den entscheidenden Aufschluß zu erwarten. Auch die Theologie beginnt zu soziologisieren. Dies ist zu verstehen als Reaktion auf die traditionelle Mißachtung gesellschaftlicher Zusammenhänge und ihrer Erforschung durch das Bildungs- und Besitzbürgertum. Kultur erschien als höhere Sphäre, von den Niederungen der Produktions-Sphäre deutlich geschieden. Man widmete sich, wie es hieß, Religion, Kunst und Wissenschaft um ihrer selbst willen, ohne einen Begriff zu haben von der ökonomischen und sozialen Realität und ihrer Bedeutung für die genannten Gebiete. Das extreme Resultat solcher Verkennung war, daß unpolitische feinsinnige Gelehrte von ihren Elfenbein-Türmen aus die braunen Marschkolonnen grüßten.

Inzwischen hat ein Umschwung stattgefunden. Gesellschaftskritik ist zur allgemeinen Früh- und Spätgymnastik geworden – kein Wunder, daß auch die Theologie davon profitieren will. Jede evangelische Akademie weiß heute, daß Mißstände »gesellschaftlich bedingt« sind, daß man die »gesellschaftlichen Ursachen beseitigen« muß, und – flugs – sind auch die Mißstände fort. Gesellschaft ist zur Zentralvokabel des linken Jargons geworden, die neue Eigentlichkeit. Dabei wird das Wort, wie andere Numinosa, ambivalent gebraucht. Gesellschaft ist sowohl das finstere Tal, der Sündenpfuhl des Bestehenden, wie auch der Ort der Umkehr, der Gnade und Befreiung. Durch die richtige Gesellschaftstheorie kommt Licht in die Nacht des Bestehenden. Gesellschaft ist sowohl Himmel wie Hölle der soziologisierenden Heerscharen des neuen Glaubens. Gesellschaft ist das neue ens realissimum, das Letztwirkliche. Nicht mehr der Staat ist Gottes Stellvertreter – die Gesellschaft ist der Ort des zu erwartenden Heils.
Gesellschaft ist Erkenntnis-Objekt, Platz der Bewährung und Gegenstand der Hoffnung. Wissen, handeln, glauben, alles bezieht sich auf Gesellschaft. – Kurz, Gesellschaft ist zur liturgisch-magischen Fluchtformel des neuen Glaubens geworden.
Zurückhaltend definiert ist »Gesellschaft« ein Summenbegriff für eine unanschauliche psycho-physische Superstruktur, deren Substrukturen wir noch nicht ausreichend kennen. Wir müssen versuchen, den »Sinn und Unsinn der Arbeit aufzuklären« und den »Produktionsprozeß durchsichtig und gestaltbar zu machen«. Zu behaupten, wie der Text es tut, dieses sei schon geleistet, ist weder wissenschaftlich noch revolutionär, sondern linker Dogmatismus.
Bisher haben politische Theorie und Praxis noch nicht zu zeigen vermocht, wie die demokratische Kontrolle vergesellschafteter Produktionsmittel im technischen Zeitalter möglich ist. Hier liegt eine Aufgabe für uns alle, aber es liegt keine abgeschlossene Erkenntnis vor, die einfach zu übernehmen wäre. Die abstrakte Forderung nach Veränderung der Gesellschaft genügt ebensowenig wie der beschwörende Hinweis auf die Bedeutung gesellschaftlicher Fakten.
Wer »Gesellschaft« sagt, denkt meist an wirtschaftliche, soziale, politische, kulturelle, vielleicht noch sprachliche Strukturen. Die Jünger des neuen Soziologismus vergessen, daß Gesellschaft auch ein biologischer Begriff sein könnte, die Menschheit als einen Baum am Zweig der Evolution bezeichnend, als eine durch erbliche Merkmale oder ein bestimmtes Verhalten definierte Gruppe

von Lebewesen – oder als eine Gruppe von Kommunikations-Trägern, wobei die Kommunikation durch bestimmte zentral-nervöse Prozesse vermittelt wird. Kurz, der Begriff der Gesellschaft müßte neu in Bezug gesetzt werden zum Begriff der Natur, und zwar auf dem Niveau der heutigen Naturwissenschaften. Aber wer unter den jungen Linken, für die theoretische Soziologie zur Schlüsselwissenschaft avanciert ist, interessiert sich schon für Abstammungslehre, Genetik, Gehirnphysiologie, Verhaltensforschung, Kybernetik? Die Autoren unserer Thesen glauben, Gesellschaftswissenschaften befähigten mehr als andere Wissenschaften zur rationalen Kritik. Credo, quia sociologicum.

Was leistet die »rationale Analyse«?

> *»Die Wissenschaften können zu rationaler Kritik befähigen, insbesondere die Gesellschaftswissenschaften ... (Die Kirche) hat die Pflicht zur rationalen Analyse ihrer Lage im Bezug auf ihren momentanen geschichtlichen Ort.«*

Gibt es auch eine irrationale Analyse? Welche Funktion hat der stete Appell an die Ratio? Gibt es irrationale Quellen für den Glauben an die Kraft der Ratio (» – im Anfang war der Logos«)? – Die neue Linke sucht Kampfdiskussionen, in denen man, – dies ihr Sieg –, ihre Gesellschaftstheorie anerkennen soll. Zweifel an der Rationalität dieser Theorie, die Ratio programmatisch im Munde führt, gilt als Relikt des Irrationalismus. Wer Rationalität proklamiert, hat eo ipso recht. Kein Irrationalismus, der nicht in einer Kampfdiskussion mit der Versicherung eingeleitet würde, es werde jetzt eine streng rationale Analyse vorgenommen. So verlangt es der Zeitgeist.
Der Zeitgeist hat vergessen, daß Aufklärung ein unabschließbarer Prozeß ist, der durch Selbstkritik und Zweifel in Gang gehalten wird, während der Glaube an bestimmte Formen der Rationalität in neue Unmündigkeit führt. Dogmatische Aussagen sind ein Indiz dafür, daß irrationale Bedürfnisse im Spiel sind, selbst wo es sich um einen dogmatischen Rationalismus handelt.
Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Ratio, ihre eigenen Voraussetzungen und Grenzen zu erkennen.
Ratio beschreibt formale Zusammenhänge zwischen Fakten; die einzelnen Tatsachen aber bleiben ebenso kontingent und staunenswert wie die Tatsache, daß es überhaupt Zusammenhang, Struktur, Ordnung, rational Verstehbares gibt. Ratio kann Erfahrungen vergleichen, auch kritisieren, aber weder Erfahrungen schaffen noch dekretieren.

Die europäische Rationalität ist zusammen mit der arbeitsteiligen Gesellschaft entstanden. Das auf Verfügung gerichtete Verfahren birgt die Gefahr, daß mit allgemeinen Begriffen die individuelle Nuance totgeschlagen wird.
Unaufgeklärte Rationalisten glauben an die Macht der Begriffe. Die europäische Geschichte, stets ideologisch überfrachtet, liebte den Kampf der Konfessionen um die reine Lehre, Wort und Begriff. Dieser Ideologismus und Abstraktismus ist Ausfluß einer Wort- und Schriftkultur. Marxistische Scholastik steht da dem theologischen Buchstabenglauben oft nicht nach.
Ist es nicht in diesem Zusammenhang an der Zeit, daran zu erinnern, daß die verbale nur eine unter mehreren Sprachen ist (Zeichen-, Bilder-, Symbolsprachen, musikalische, mathematische, logische Sprachen)? Und haben wir nicht allen Anlaß, uns im Kampf der Ideologien und Begriffs-Systeme daran zu erinnern, daß die Dinge selbst der Sprache transzendent sind, also nicht mit ihren Bildern und Begriffen verwechselt werden sollten?
Die junge Linke steht in Gefahr, den Hypothesen- und Modell-Charakter ihrer Gesellschaftstheorien zu verkennen und zu glauben, mit einem Begriffs-System schon unmittelbar die soziale Wirklichkeit zu haben. Die Theorie vom Sündenpfuhl des Kapitalismus und von der Verheißung des Sozialismus hat viel für sich, nur ist sie meist so allgemein gehalten, daß sie sich spezifischen Verifikationen und Korrekturen widersetzt. Die neue Linke versteht sich auf die Analyse »gesellschaftlicher Ursachen«, aber weniger auf die Bestandsaufnahme gesellschaftlicher Erscheinungen. Die linken Theoretiker deuten ihre Erfahrungen sozusagen schneller, als sie sie machen. – (Bei so komplexen Prozessen wie den geschichtlichen ist ein mechanistischer Ursachenbegriff aber nicht angebracht. Besser spräche man von den ökonomischen Mit-Bedingungen politischer Prozesse als von »Ursachen«, wie es immer wieder geschieht. Zwar läßt sich der deutsche Faschismus verständlich machen als forcierter Versuch des deutschen Kapitalismus, seine Krise zu überwinden; es fragt sich nur, ob eine solche Darstellung erschöpfend ist.)
Rationalisten haben den Teufel entmythologisiert und das Nachdenken über die Möglichkeit von Dummheit und Bosheit durch gesellschaftskritische Theoreme ersetzt. Der Rationalist setzt voraus, daß der Mensch als animal rationale im Grunde fähig ist, seine Interessen vernünftig zu vertreten. Da dem neuen Glauben der Rationalisten Dummheit und Bosheit nur als Fol-

gen falscher gesellschaftlicher Organisation gelten, sind sie prinzipiell überwindbar durch revolutionäre Umorganisation. Aber wird damit die Abgründigkeit von Wahn und Verblendung, wie wir sie in der Politik dieses Jahrhunderts erleben, schon ganz ermessen? Genügt wirklich Ideologiekritik, wo man manchmal eher eine Völker-Psychiatrie zuhilfe rufen möchte?
Für die neue Linke ist der Teufel der Kapitalismus. Die Linke weiß Bescheid über den Ursprung des Übels, und charakteristisch für sie ist nachgerade der Gestus des totalen Bescheidwissens. Man kennt die Ursachen der Entfremdung, man ist aufgeklärt, kritisch, engagiert, denkt rational, hat alle Formeln parat.
Verachtung gilt nicht-rationalen Weisen von Erfahrung: Ahnung, Intuition, Vision. Als uninteressant gelten Rausch, Ekstase, Traum, als lächerlich Romantik, Mythologie, Mystik. Der neue Glaube der Christen und Marxisten hat in seiner rationalistischen und aktivistischen Struktur keinen Raum für vorsichtige Erwägung, philosophisches Glasperlenspiel, distanzierte Schau, ästhetische Faszination, zweckfreies Spiel. (Höherer Zweck ist dem neuen Glauben stets die kommende Gesellschaft, alles andere wird zum Mittel, zur Funktion. Dies dürfte der Grund sein, warum es ebensowenig eine befriedigende marxistische Ästhetik gibt wie eine neue Theologie des Schönen.)
Das naive Erkenntnis-Vertrauen haben die Anhänger des neuen Glaubens übrigens mit anderen Ideologen gemein. Man hat seine Theorie für die Welt; deren Rätselhaftigkeit zu beschwören, ist also überflüssig, Mystik, Regression. Das verbale Schema der Theorie gibt den Halt, den man um so mehr braucht, als man wohl im Grunde spürt, daß der Mensch in der Welt nicht »verläßlich zuhaus« ist. Begriffe geben das bergende Gehäuse, Sicherheit und Selbstvertrauen.
Man wünschte diesen Rationalisten, – und sie sind alle wort- und begriffsgläubig –, mehr prä-verbale Erfahrungen, durch Meditation, durch Drogen, durch Fasten, durch Genießen, durch Reisen, durch künstlerisches Schaffen, durch zweckfreies Forschen. (Aber wer setzt schon gern den mühsam geknüpften Kontext seiner Begriffe aufs Spiel?)

Mythologie, Metaphysik, Mystik

»Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.«

Gott ist offenbar schon so tot auch für die Autoren unserer Thesen, daß sie nicht einmal mehr provokativ eine Gott-ist-tot-Theorie formulieren. Auch in der Form eines christozentrischen Glaubensbekenntnisses kehrt Religion nicht wieder. Es bleibt nur die säkularisierte Apokalypse: der Untergang des Bestehenden, die Heraufkunft der neuen Gesellschaft. Himmel, Religion, Theologie stehen auf dem Aussterbeetat, selbst ihre Kritik veraltet. Zu kritisieren bleiben Erde, Recht, Politik. Vermutlich sind die Autoren nicht dafür zu tadeln, daß sie einen Transzendenzverlust offenbar machen, der auch sonst in Kirche und Welt mehr oder weniger offen zu verzeichnen ist. Primär nüchtern, realistisch, engagiert, weltoffen wollen ja auch die anderen Christen denken, die ihr Engagement nicht revolutionär zuspitzen.
Mystik ist auch bei ihnen verpönt, Metaphysik nicht gerade gefragt. Über Gott als eventuellen Schöpfer von Atomzerfall und Spiralnebeln hört man auch bei nicht-revolutionären Christen auffällig wenig. Zu ungreifbar, quasi transzendent, erscheint heute bereits die Natur, die sich in unseren mathematischen Formeln spiegelt und sich ihnen doch entzieht, und zu konkret bedrücken alle Christen die unübersehbaren irdischen Probleme. Daß es darum gehe, die Erde wohnlich zu machen, anstatt kosmologischen Rätseln nachzujagen, darin ist man sich unausgesprochen einig. Für Staunen und Ergriffensein bleibt keine Zeit.
Gewissermaßen kommt in den Thesen der Jüngeren zum Vorschein, was die Konsequenz aus dem Tun und Lassen der Älteren ist. Entmythologisierung, Öffnung zur Welt, Engagement, Mündigkeit der Kritik wird ja fast allenthalben gepredigt. Nur daß die Söhne jetzt den geschäftigen Vätern über den Kopf wachsen, dem Engagement den revolutionären Akzent geben, so daß nun die progressiven Väter vor die Entscheidung gestellt werden, Mitläufer oder Gegner ihrer radikaleren Söhne zu werden.
Einig waren sich Väter und Söhne darüber, daß religiöse Schwärmerei abzulehnen sei. Begeisterung und Zungenreden der Pfingstgeschichte scheinen unzeitgemäß. Die Ratio will jeder zum Bundesgenossen haben. Ekstase steht unterm gnadenlosen Tabu. Von Gottseligkeit keine Spur. Einig sind sich die christ-

lichen Väter und Söhne bei uns darüber, daß Mystik und Ekstase der psychedelisch-religiösen Bewegung in Amerika ein Irrweg seien. Daß Mescalin und LSD quasi-religiöse Erfahrungen mit weitreichenden Konsequenzen heraufrufen können, hat man zwar mal gehört, aber nicht ernst genommen – man legt die Schlüsselnachricht ungenutzt beiseite.

Manche Väter halten noch (pro forma?) an traditionellen theologischen Vorstellungen von Heilsoffenbarung und Schöpfungsordnung fest, während die Söhne, die Gott, den Allmächtigen, als ideologische Größe entlarvt haben, auf metaphysische Fragen überhaupt verzichten und der Vermenschlichung und Säkularisierung das Wort reden. Religiöse Erlebnisse haben anscheinend beide nicht.

Den Zweifeln an dem, der angeblich im Regimente sitzt und alles wohl führt, ließ sich nun günstig ausweichen, indem man erklärte, es komme nur darauf an, die Schöpfung in Zukunft zu vollenden. In der Krise des Glaubens an einen Allmächtigen wurde die Eschatologie gerettet; die christliche Hoffnung ließ sich auf die künftige Gesellschaft transponieren. So ist es kein Zufall, daß hier aufgeklärter Marxismus und Theologie der Revolution konvergieren und die vorliegenden Thesen, obwohl im Grunde ganz marxistische Ideologie, an dieser Stelle religiösen Glanz zeigen, den Abglanz der Idee des Gottesreichs.

Wer sich darüber entrüsten möchte, daß die evangelischen Thesen an jeder Transzendenz vorbeigehen, sei auf ihre Übereinstimmung mit dem Zeitgeist verwiesen. Dieser besteht, zumal im Gegenzug zum nationalsozialistischen Irrationalismus, auf »Nüchternheit«. »Konkret«, »kritisch«, »engagiert« soll überall gesprochen werden. Innerlichkeit gilt als bloßer Fluchtort. Auf den Geheimnisaspekt der Erscheinungen zu verweisen, gilt als reaktionär. Vorausgesetzt wird, man kenne die Welt, nun gelte es nur, sich in ihr zu bewähren. Von einer über-alltäglichen Realität ist nicht die Rede.

Im pseudo-kritischen Jargon ist gar das Wort »mystisch« gleichbedeutend geworden mit »nebelhaft und verschwommen«, »metaphysisch« mit »dunkel«, »hintergründig« und »unklar«. Die beiden Begriffe sind zu Schimpfworten am intellektuellen Stammtisch herabgekommen.

Dies kam nicht von ungefähr. Man hat erlebt, daß jede Metaphysik, die Antworten postuliert, dem Mißbrauch offen steht. Da es auf metaphysische Fragen keine beweisbaren Antworten zu geben scheint, läßt man auch die Fragen als sinnlos fallen. Wenn aber über Ursprung und Wesen der Welt nicht mehr ge-

dacht werden darf, die entsprechenden Fragen tabuisiert werden, überantwortet man dann nicht mit solchem Tabu die Kultur einem reinen Immanenz-Spießertum, besiegelt man nicht ihre Eindimensionalität?

Über Mystik zu diskutieren, ist schwierig, da sich die mystischen Erfahrungen auf die Welt als ganze beziehen und daher den Rahmen des konkret Mitteilbaren sprengen. Wenn das Insgesamt der Dinge sich in absoluter Fremdheit zeigt oder im weißen Licht »überirdischer Schönheit« und überalltäglichen Friedens, dann ist zwar für den, dem solches widerfährt, diese Erfahrung von zentraler Bedeutung, aber wenn er sie beschreiben soll, hüllt er sich vielleicht lieber in Schweigen, als durch unzutreffende Beschreibungsversuche die überragende Erfahrung zu verraten. Jemand, der die staunende Erschütterung des Mystikers nicht teilt und vielleicht nie Ähnliches erfuhr, steht in Gefahr, diese Erfahrung zu leugnen oder zu diffamieren.

Vielleicht sollte man sich darauf einigen, zunächst einmal empirisch-phänomenologisch die mystisch-religiöse Erfahrung zu Protokoll zu nehmen. Kein sekundäres Räsonnement kann eine primäre Erfahrung aus der Welt bringen. Ebensowenig, wie eine Lehre von den elektromagnetischen Wellen etwas daran ändert, daß Menschen Farben wahrnehmen, kann eine Theorie die Selbst-Evidenz der mystischen Erfahrung liquidieren.

Das moderne Weltbild beruht darauf, daß man der Erfahrung auf den Grund ging, auch wenn die Erfahrung der Spekulation widerstritt. Zur Welt der Erfahrung gehören auch jene Ausblicke, mit denen das Ich sich der überalltäglichen Realität konfrontiert sieht.

Gewiß, wir sind Lebewesen mit Rezeptoren geringer Reichweite, meist der Daseinsvorsorge, dem Tagesbetrieb hingegeben. Nur manchmal, und meist dann, wenn wir es gar nicht beabsichtigen, werden wir der Gesamtheit der Fakten inne, unserer Stellung im Universum. Der Mystiker ist nun kein Hinterweltler oder Obskurantist, sondern er ist der größere Realist, dessen Blick auch den Geheimnisaspekt des Seienden wahrnimmt. Der Mystiker hat einen durchaus klaren Blick für die Details, aber er begnügt sich mit den Einzelheiten nicht, sondern schmilzt sie ein in seinen geistigen Ekstasen.

In einer Welt, die auf Arbeitsteilung und konkrete Leistung eingestellt ist, läßt sich schwer von solchen integrativen Erlebnissen Kunde geben. Auch die religiöse Sprache ist abgebraucht. Furcht und Zittern vor einem Absoluten, Licht und Gnade – die vernutzten Worte lassen nicht ahnen, daß die Erfahrungen, die

ihnen zugrunde liegen dürften, auch heute lebendig sein können. Metaphysische Fragen sind nicht sinnlos geworden, nur weil sie keine beweisbaren Antworten finden können. Mystische Erfahrungen, die sich nicht einordnen und funktionalisieren lassen, sind deshalb nicht unsinnig.

Der Mensch, der in den Einzelheiten aufgeht, der sich in der Welt vollends auszukennen meint, aber ist der vollends Entfremdete, Bewußtlose, Seinsvergessene, Opfer des bloßen sozialen und intellektuellen Betriebs.

Die Frage läßt sich nach meiner Ansicht recht einfach formulieren: nimmt einer alles, was ist, in konsumierender Haltung einfach für selbstverständlich, oder ist er zu einem primären Staunen fähig? Von der bürgerlichen Plattheit der naiven Seinsvermeinung hebt sich ein »revolutionäres« Denken, das alle weiteren Fragen durch den Hinweis auf die kommende Gesellschaft abschneidet, nur ungenügend ab. Solange den Konservativen und den Revolutionären der Gestus des Bescheidwissens gemeinsam ist, bleibt ihnen gegenüber der Mystiker der wahre Revolutionär, er, dem Ursprung und Ziel des menschlichen Geistes frag-würdig bleiben.

Vielleicht muß eine Theologie, die von Gott nichts für unser Zeitalter Einleuchtendes weiß, wieder bescheiden werden und ansetzen beim Staunen über Existenz und Sosein des bekannten Universums, selbst wenn dieses Staunen durch Phasen der Sprachlosigkeit hindurchgehen muß.

Mystik schließt die Beschäftigung mit Theorie und Praxis gesellschaftlicher Revolution ebensowenig aus wie das Hören auf Forderungen Jesu. Aber sie bewahrt vor der falschen Alternative zwischen affirmativer Metaphysik und flachem Positivismus, der ebenfalls falschen Alternative zwischen unglaubwürdigem Glauben an einen »Allmächtigen« und Irreligiosität.

»Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische«, schreibt Wittgenstein, »sondern, daß sie ist«.

Die Dritte Welt

> *»In der Dritten Welt werden Ausbeutung und Unrecht noch wesentlich offener praktiziert (als in den Industrieländern) ... Die geschichtliche Entwicklung der Welt läuft immer enger zusammen, es gibt kein Ausweichen vor der Aktualität sämtlicher Geschehnisse in der Welt.«*

Es ist ein Verdienst der jungen Linken, daß sie auf die Ausbeutung der Dritten Welt immer wieder aufmerksam macht. Seltsamerweise wird die Dritte Welt von den Revolutionären aber nur unter politischem Aspekt gesehen. Die nicht-europäischen Religionen kommen den europäischen Kritikern des Imperialismus nicht in den Blick, – es sei denn, als reaktionäre Überbau-Erscheinungen, die der sozialen Emanzipation im Wege stehen.

Nun gibt es aber, wie im Christentum, progressive Varianten auch der anderen Weltreligionen, fortschrittliche Elemente im Islam (die übrigens der Lehre Mohammeds viel mehr entsprechen als die Praxis heutiger sich mohammedanisch nennender Dynastien), und es gibt den Reformbuddhismus, der etwa mit Tri Quang in Vietnam geradezu revolutionäre Formen angenommen hat. Aber es erwärmt sich unsere junge Linke, einschließlich der Christen, mehr für den Kommunisten Ho Tschi Minh als für den kämpferischen Pazifisten und neutralistisch gesonnenen Buddhisten Tri Quang. Zeigt sich nicht an einem solchen Beispiel, daß das Denken unserer progressiven Christen europa-zentrisch bleibt und dem Imperialismus noch insofern verhaftet ist, als es ihm nicht gelingt, europäische Denkformen zu überschreiten und bei den nicht-christlichen Religionen anzuknüpfen? Wären nicht die progressiven Varianten nicht-christlicher Weltreligionen für die Christen natürlichere Bündnispartner als die nicht-europäischen Ableger des europäischen Atheismus und Kommunismus?

Die jungen revolutionären Protestanten sind in ihrem Desinteresse für nicht-christliche Weltreligionen wiederum nur ein Spiegelbild der etablierten Kirchen – und des europäischen Provinzialismus insgesamt. Wenn sie sich politisch radikalisieren, treten sie konsequenterweise lieber an die Seite des von Europa inspirierten antireligiösen Kommunismus als an die Seite der sozial progressiven autochthonen Kräfte. Das Unverständnis des Europäers für nicht-christliche Religion und außereuropäische Kultur bleibt selbst dann gewahrt, wenn sich dieser Europäer, mit europäischer Ideologie, für die »Dritte Welt« engagiert.

(Ein peinliches Beispiel ist die Gleichgültigkeit, mit der unsere

junge Linke die Zerschlagung der tibetanischen Kultur durch chinesische Truppen hinnimmt. In Tibet wird ja nicht nur der Feudalismus »liquidiert«, sondern überhaupt die kulturelle und religiöse Tradition des Landes. Die chinesischen Eroberer, Mao Tse Tung verantwortlich, scheuen vor Massenmord nicht zurück; die Internationale Juristenkommission spricht von Völkermord.)

Es ist nicht nur die chinesische Kulturrevolution, die für die europäischen Gesellschaftskritiker interessant sein sollte. Zu fragen ist, ob nicht Traditionen nicht-europäischer Kulturen im technischen Zeitalter zu nicht-abendländischen Formen technischer Zivilisationen führen können. Soll sich die verheißene neue Gesellschaft nicht in der Erhöhung des Lebensstandards erschöpfen, sondern zum sozialen Wachstum das spirituelle fügen, so ist nach dem zu fragen, was eine neue Gesellschaftsordnung für die geistig-seelische Befreiung der Menschen bedeuten soll. Die nicht-christlichen Religionen und außer-europäischen Kulturen könnten Fingerzeige geben, wie die Einseitigkeiten des europäischen Aktivismus und Rationalismus zu vermeiden wären.

Ein Beispiel: in Burma, dessen Führer fortschrittliche Buddhisten sind, zählt die Freiheit der Meditation zu den politischen Zielen des Wohlfahrtsstaats. Aber im nagelneuen christlich-marxistischen Glauben der europäischen Revolutionäre ist wohl für Mönche, Gurus und Sufis kein Platz.

Die Linke bleibt den europäischen Traditionen verhaftet, also den Eingrenzungen der menschlichen Möglichkeiten, die mit der jüdisch-christlich-kapitalistisch-marxistischen, im weiteren Sinne westlichen Kultur verbunden sind. Die buddhistische Meditation, die orientalische Sinnenfreude, das Haschisch der Araber, das Mescalin der Indianer, um nur ein paar Beispiele zu nennen, die diesen Rahmen sprengen, geraten dem revolutionären Spießbürger nicht in den Blick.

Der neue Glaube tritt da ganz in die Fußstapfen des alten: Expansion, Aktivismus. »Macht Euch die Erde untertan . . .«

Radikale Parteinahme

> *»Die Zukunft der Kirche ist die Frage ihrer radikalen Parteinahme.«*

Wenn Christen für die Ohnmächtigen radikal Partei nehmen, heißt das dann, daß sie selbst radikale Mittel gebrauchen? Heißt es weiter, daß sie auch für an die Macht gekommene ehemals Ohnmächtige, für siegreiche politische Revolutionäre, noch weiter radikal Partei nehmen sollen?

Gilt es, stets für Castro radikal Partei zu nehmen? Wer macht sich dann zum Sprecher für die Flüchtlinge, die er, gegen Bezahlung, aus seinem Land entläßt? Soll man für Nasser radikal Partei nehmen oder für die Moslem-Brüder in seinen Gefängnissen, für Mao oder die von ihm unterdrückten Tibeter?

Vielleicht sind Christen, – das nicht unpolitische, aber überpolitische Evangelium im Rücken, – dazu fähig, sich der radikalen Parteinahme im Weltbürgerkrieg zu entziehen, ohne deshalb dem Opportunismus eines faulen Einerseits-Anderseits zu verfallen. Gegen Folter, politische Gefangenschaft, Verhetzung, gegen Hunger, Unterdrückung, geistige Vergewaltigung gilt es, in der Tat radikal Partei zu nehmen. Radikal heißt: ohne Rücksicht auf das System, in dem sich diese Übel zeigen, ohne Rücksicht auf die Ideologie, die sie rechtfertigen will. Denn das Evangelium eignet sich ebensowenig zur Stütze für den Kapitalismus wie für kalten Krieg mit umgekehrtem Vorzeichen.

Entfremdung

Es nimmt wunder, daß die evangelischen Autoren des revolutionären Manifests nicht der Entfremdung gedacht haben – und ihrer Aufhebung durch die Revolution.

Wolf Fritz Haug, ein Berliner Sozialwissenschaftler, der großen Einfluß auf die Theoriebildung der Berliner Linken hat, schreibt in einer Kritik an Herbert Marcuse: »Die Entfremdung ist kein Ausfluß eines Logos, sondern ein genau erklärbarer Effekt kapitalistischer Organisation der Produktionsverhältnisse[6].« Im Berliner »Extra-Dienst« lesen wir: »Das Ziel muß die subversiv-kritische Vertiefung der Widersprüche sein, die durch den Akt der Übernahme der Produktionsmittel durch die Produzenten und die damit verbundene Aufhebung der Entfremdung ihre Auflösung finden[7].« Beide Zitate bekräftigen eine dogmatisierte Hoffnung des marxistischen Glaubens, daß mit der Beseitigung des Kapitalismus auch die Entfremdung aufhöre.

Gewiß, wenn der Produzent in keiner Weise über seine Produkte verfügen kann, wenn er nur als Rädchen in einer Produktionsmaschine fungiert, die zunächst dem Profit anderer dient, ist Entfremdung das Resultat, entfremdete, als sinnlos empfundene Arbeit, Entfremdung zwischen den Individuen.

Seit der Kafka-Konferenz des Frühjahrs 1963 auf Schloß Liblice bei Prag wird nun auch die Entfremdung in den Industriestaaten des Ostblocks diskutiert, wo es kein Privateigentum an den Produktionsmitteln gibt. Mit der Aufhebung der Entfrem-

dung durch die Abschaffung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse scheint es also noch seine Schwierigkeiten zu haben.
Mich soll im folgenden nicht die soziale und politische, sondern die philosophische Reichweite des Begriffs beschäftigen. Ich mache mich nicht anheischig, das Problem der Entfremdung zu lösen, sondern möchte nur einen kleinen begriffskritischen Beitrag liefern.
Mir scheint in der vulgärmarxistischen Diskussion unserer Tage häufig die Entfremdung als sozialpsychologischer Befund mit einer quasi-metaphysischen Kategorie von Entfremdung durcheinandergebracht zu werden. Es scheint am Worte zu liegen. Weil der Begriff verallgemeinernde Kraft hat, verknüpft sich das Versprechen einer Aufhebung von Entfremdung immer wieder mit eschatologischen Erwartungen. Die Vagheit des Begriffs läßt Raum sowohl für empirische wie für religiöse Dimensionen.
Eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaftsordnung mag die verschiedensten positiven Folgen haben – Fremdheit wird damit nicht aus der Welt geschafft.
Noch kann niemand ermessen, welche Möglichkeiten des Menschseins eine nicht entfremdete Gesellschaft birgt. Aber ich vermute nicht, daß durch Revolution die Erde zur totalen Heimat und die Stellung des Menschen im Kosmos weniger befremdlich wird.
Wenn Menschen oder Dinge uns als Fremde, noch Unerkannte und vielleicht Unerkennbare gegenübertreten, so ist das unheimlich, aber diese Unheimlichkeit braucht nichts Negatives zu bedeuten. Das Fremde stellt dem Erkenntnisvermögen Aufgaben. Über das, was uns bereits vollkommen vertraut erscheint, erfahren wir kaum noch Neues. Wenn wir alles für selbstverständlich halten, was uns begegnet, die Unheimlichkeit verbannt bleibt, kommt der wahre geistige und damit soziale Fortschritt zum Stillstand.
Die größte Wirklichkeits-Entfremdung dürfte darin bestehen, daß wir die unerklärte und weitgehend unerklärliche Welt im Alltag wie selbstverständlich akzeptieren. Ist es nicht absolut befremdlich, daß wir uns meist gedankenlos in einer Welt zuhause fühlen, die wir weder geschaffen haben noch voll überblicken können? Bewußtwerdung heißt, sich dem naiven Bescheidwissen, der ungebrochenen Seinsvermeinung grundsätzlich zu entfremden.
Bewußtwerdung ist eine wichtige Formel im neuen Glauben der Linken; bewußt gemacht werden sollen gesellschaftliche Zusammenhänge. Ein solches Bewußtsein bleibt aber, auch wenn es sich als politisch revolutionär versteht, noch sektoriell verengt. Zu

fordern wäre ein Bewußtsein von der Stellung des Menschen im Kosmos.
Gewiß, wer am Fließband stehen, unter Tage arbeiten oder staubige Büroluft atmen muß, hat vielleicht nicht primär ein Interesse an existentiellen Zweifeln und kosmischer Befremdung. Er will, daß er als Mensch behandelt wird und ein menschenwürdiges Leben führen kann. Dazu gehört die Befriedigung seiner Bedürfnisse, schöpferische Mitbestimmung in allen seinen Angelegenheiten, Möglichkeiten der Entfaltung. Wird er dagegen als Produzent und Konsument lediglich manipuliert, so zeigt sich ein sinnloses entfremdetes Leben. Diese Entfremdung gilt es aufzuheben.
Im Sinne solcher Aufhebung läge es, – und das wäre die letzte Befreiung –, die menschliche Wahrnehmung vom Zwang der Zwecke zu befreien. Unsere alltägliche Wahrnehmung ist gebunden an die Zwecke der Daseinsvorsorge, ist konzentriert auf Handlungen, die den Lebensstandard etc. sichern sollen. Erst die zweckfreie Wahrnehmung kann sich absichtslos dem Universum der Erscheinungen öffnen, das größer ist als die Nutzwelt. Erst der freie Blick kann sich durch die Welt, wie sie wirklich ist, befremden lassen, – jenseits der Zwecke. Der Luxus objektiver, zweckfreier Erkenntnis von Strukturen, die Faszination der staunenden Befremdung, beginnt in der Sphäre jenseits von Nutzen und Profit.
Der marxistische Begriff der Entfremdung hat sich, scheint mir, noch nicht aus dem Kontext der Ideen des neunzehnten Jahrhunderts gelöst. Dieses Jahrhundert, in dem so viele unserer Vorstellungen noch immer verankert sind, war von einem merkwürdigen Erkenntnis-Optimismus beseelt. Es war die Zeit der mechanistisch verflachten Aufklärung, der kurzschlüssigen naturwissenschaftlichen Triumphe. Man hielt die »Welträtsel« für entschleiert, das Wesen der Welt für erkannt oder erkennbar. Die Wissenschaften des 20. Jahrhunderts haben uns gelehrt, daß die Modellvorstellungen des 19. Jahrhunderts nicht trugen, das mechanistische Weltbild total revidiert werden mußte. Erkenntnis entpuppte sich als unabschließbarer Prozeß, und Zweifel und Staunen blieben der Motor der Erkenntnis.
Man könnte geneigt sein, die Attitüde des Bescheidwissens als ängstliches Festhalten an überkommenen Simplifizierungen zu deuten, als Bollwerk gegen die Informations-Flut und Entdeckungs-Inflation unseres Jahrhunderts. Das Bewußtsein des 19. Jahrhunderts, das noch aus vielen Marxisten spricht, ist, gemessen am Universum der heutigen Wissenschaften, eine Illusion.

Der Mensch betrachtet sich heute mit den Augen seiner Wissenschaften und begreift sich als rätselhaftes Wesen, auf dem Sprung in ein Transhumanes. Was sich da im 19. Jahrhundert »Ich« und »Persönlichkeit« zu nennen pflegte, ist sich selbst aus objektiven Gründen fremd geworden: Chromosomen-Puzzle, der Mensch als planetarische Merk- und Aktions-Zentrale.
Die klassische Psychiatrie hantiert noch mit dem Begriff der »Depersonalisation«, als wenn es feststünde, was »Person« heißen darf in jenem explosionsartigen historischen Prozeß, in dem wir uns befinden, und zu einer Zeit, da der Mensch Hand an sich selbst legt, um sich umzuschaffen.
Wir werden durch eine radikale Befremdung hindurch müssen, wenn wir uns neu finden wollen. Das Denken, das sich die Fakten des Atomzeitalters integrieren kann, muß erst ausgebildet werden. Das Ich, das dieser neuen Welt gegenübertreten kann, ohne Verdrängungen zuhilfe zu nehmen, muß sich erst bilden.
Wir müssen durch die Befremdung hindurch, auch durch die »voluntary holy alienation«, die freiwillig vollzogene heilige Befremdung der psychedelischen intellektuellen Ekstasen, in denen die möglichen Neuronenverbindungen vervielfacht, damit neue Bewußtseinsformen geschaffen werden.
Möge eine Gesellschaftsordnung sich finden lassen, die es den Menschen erlaubt, sich mit der Fremdartigkeit der objektiven Welt in Staunen, Forschen und Erkennen, in Spiel, Kunst und Meditation zu beschäftigen, – eine Gesellschaft, in der nicht die Begriffs-Fetischisten, die ewigen Bescheidwisser, sondern die Erlebnis- und Erkenntnisoffenen über kulturelle Ausstrahlung verfügen.
Es wird keine heile und geklärte Welt geben, bestenfalls einen Waffenfrieden, in dessen Rahmen sich die technische Weltzivilisation einrichten muß. Entfremdung als soziale Krankheit soll geheilt werden. Zweifel, Staunen und Befremdung, die den Menschen ausmachen, sind unheilbar.

Zusammenfassung

Den Thesen der Evangelischen Studentengemeinde werfe ich nicht vor, daß sie radikal sind, sondern daß sie eine Reihe weltanschaulicher, politischer und moralischer Positionen ohne ausreichende Differenzierung radikalisieren. So will es mir scheinen, als sei in allen Punkten eine Wahrheit, aber nur die halbe Wahrheit gesagt. Zur These gehört hier wirklich die Gegenthese. Man kann an der Erkennbarkeit der Welt zweifeln und trotzdem seinen Verstand anstrengen. Man kann geschichtsphilosophische Konstruktionen vornehmen – und doch solchen Lehren gegenüber skeptisch bleiben. Man kann die Welt als Jammertal ansehen und sich trotzdem engagieren, im Erkennen Pessimist und im Handeln Optimist sein, wie Schweitzer formulierte. Man kann die Aufhebung aller Zeit in ekstatischen Augenblicken erfahren und trotzdem auf historische Fortschritte hoffen. Man kann Sozialökonomie studieren und trotzdem beten. Man kann fromm sein und trotzdem, wenn nötig, revolutionär handeln. Man kann entmythologisieren und trotzdem einige Grundwahrheiten in Bildern veranschaulichen. Man kann an der erlösenden Kraft der Revolution zweifeln und braucht deshalb kein Gegenrevolutionär zu sein. Man kann den irreligiösen neuen Gläubigen der christlich-marxistischen Revolution empfehlen, sich mehr mit Religion zu beschäftigen, gerade wenn man ihrem quasireligiösen Chiliasmus kritisch gegenübersteht.
Politische Revolution mag eine praktische Notwendigkeit sein. Als Ausflucht religionsloser Menschen, als soziologisierender Glaube wäre sie nur Ersatzreligion, Beschäftigungstherapie für den europäischen Nihilismus.
Die Autoren der Thesen glauben, wenn ich sie recht verstehe, an die »heilsame Kraft der radikal entschleiernden«, »alle Lebensbereiche einbeziehenden« Kritik, an die Ratio als das wichtigste Vermögen des Menschen und die Heilung der Welt durch Vernunft. Sie glauben an die heilsame Wirkung »radikaler Parteinahme« in politischen Konflikten, an die Verworfenheit »des Bestehenden« und den radikalen Wandel durch Revolution, den

Fortschritt als *die* Verheißung. Sie glauben, daß Wesen und Ziel der Gesellschaft restlos in Begriffen zu fassen sind, Sinn und Unsinn der Arbeit bereits sich aufklären ließen, daß »der Produktionsprozeß durchsichtig und gestaltbar geworden ist«. Die Autoren glauben mit Marx, die Kritik des Himmels verwandele sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.
Ich meine, daß die Anregungen der jungen Linken wesentlich sind, daß es aber an der Zeit wäre, die Ideologie der Ideologie-Kritiker zu kritisieren, die »rationale Theorie« der selbstsicheren Verächter von Religion. Wer über den Kapitalismus recht hat, braucht noch nicht in allen anderen Fragen recht zu haben.

1. Heinrich Böll, in »Was ist heute links?«, S. 43, Paul List Verlag 1963.
2. Der Arbeitskreis für Mission und ökumenische Beziehungen in der Evangelischen Studentengemeinde der Bundesrepublik und Berlin (West) schickte seine Thesen an die westdeutschen Delegierten der Konferenz. Die Thesen wurden publiziert im Berliner »Extra-Dienst«.
3. Ernst Bloch, »Atheismus im Christentum – zur Religion des Exodus und des Reiches«, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 363 S., brosch. 16 DM.
4. Johann Baptist Metz, »Zur Theologie der Welt«, Matthias-Grünewald-Verlag und Ch.-Kaiser-Verlag, 148 S., 15 DM.
5. Ernst Bloch, »Atheismus im Christentum«, s. o.
6. Wolfgang Fritz Haug, »Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz.« in: »Antworten auf Herbert Marcuse«, edition suhrkamp.
7. Extra-Dienst vom 3. 7. 68: Thomas Knauf: »Die Doppelstrategie der APO«.

In dieser Reihe:
Handgriffe für den Umgang mit Beat, Schule, Film, Kirche, Anti-Baby-Pille, Bundeswehr, Eltern und anderen Gegnern
Herausgegeben von Robert Artner

Hans-Werner Bartsch
Der Tod eines Revolutionärs
Die politischen Hintergründe einer Hinrichtung

Hans-Werner Bartsch
Anklage: Brandstiftung
Leben und Tod des Paulus von Tarsus

Karl-Heinz Deschner
Kirche und Faschismus

Wolfgang Jantzen
Das Spukschloss im Innern
Kleine Einführung in die Psychologie

Wolfgang Jantzen
Rocker und andere
Probleme der Jugendkriminalität

Anton E. Kratz
Dann bist Du tot
Südafrikanische Notizen